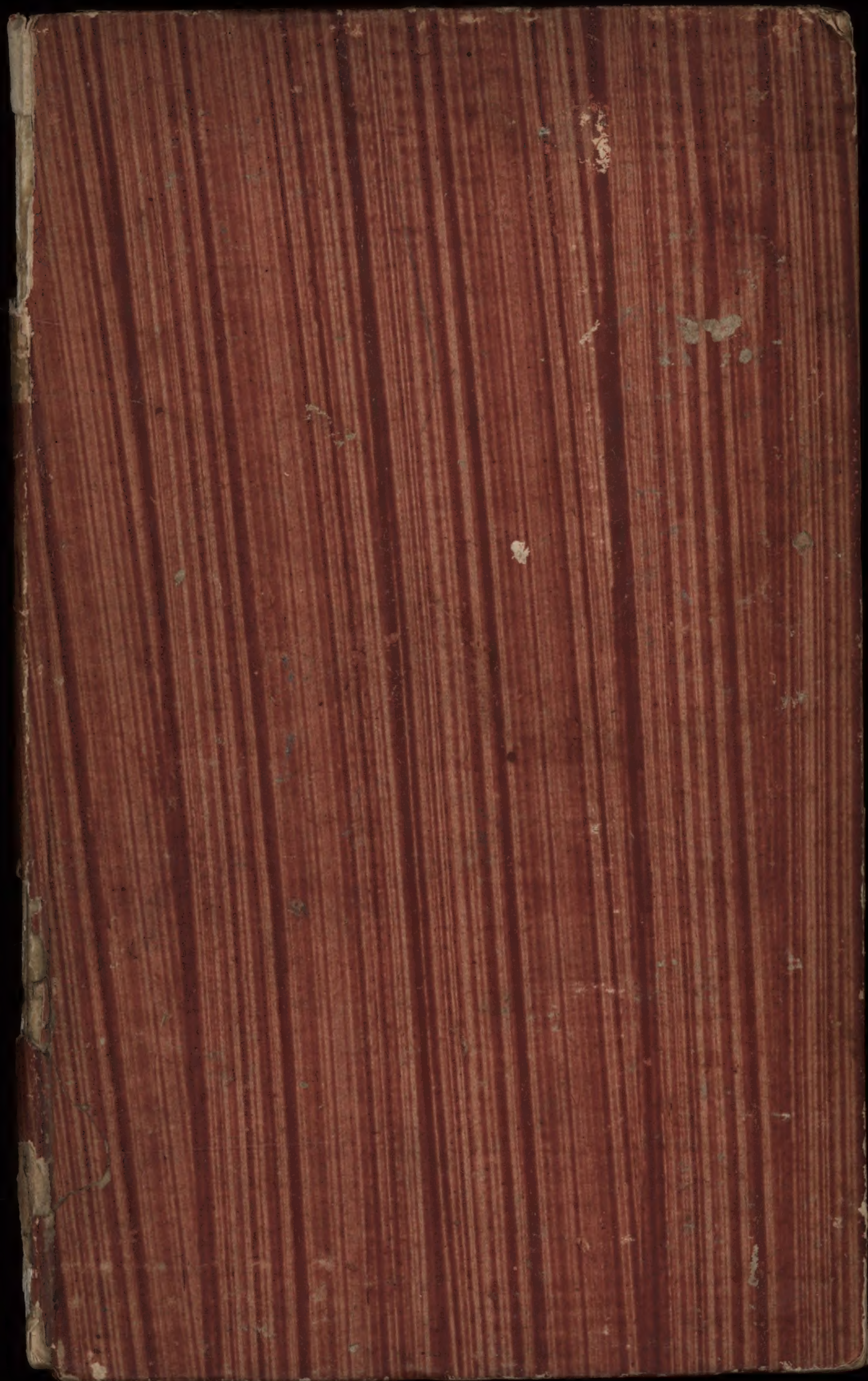


"In his youth an unprincipled & voluble genius, who began to write with enormous rapidity when he was twenty, & who had reached the culmination of his most productive period, & of his influence, before he had well passed thirty years of age"

(Royce, Lect. on Modern Idealism, 76

still "often showed a fine instinct for scientifically important leading ideas such as the science of his day was beginning to develope" (77

£1·0

R. W. Kommer.

W M Salter 1877

Schafer Williams 1932

lvi

21

Philosophie

und

Religion

see Erdmann, II, 583

von

Schelling

1775 - 1854

Prof. at Jena, 1798
Würzburg, 1803
Lectures Berlin 1841-6

Tübingen

in der I. G. Cotta'schen Buchhandlung

1804

Vorbericht.

Das im Iahr 1802. erschienene Gespräch: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, ist seiner Anlage nach der Anfang einer Reihe von Gesprächen, deren Gegenstände auch in ihm zum voraus bezeichnet sind *). Dem zweyten Gespräch in dieser Folge fehlte, schon seit längerer Zeit zur öffentlichen Erscheinung nur die letzte Vollendung, welche ihm zu geben, äufsere Umstände nicht zugelassen haben. Abgezogen von der symbolischen Form, die er in diesem ganz und durchaus erhalten hat, enthält die gegenwärtige Schrift den Stoff desselben. Wenn aufmerksame Leser, in dieser, Spuren einer höheren organischen Verbindung erkennen, aus der die einzelnen Theile gerissen sind, so werden sie es sich aus dem Gesagten erklären. Die Veranlassung zur Mittheilung dieser Ideen auch ohne jene Form gaben die Auffoderungen, welche für den Verfasser in mehreren öffentlichen Aufserungen, vorzüglich aber in der merkwürdigen Schrift von Eschenmayer, (wodurch er die Philosophie aufs neue mit dem Glauben ergän-

zen

*) S. 35.

zen will), liegen mufsten, sich über eben diese Verhältnisse zu erklären. Am besten wäre diefs ohne Zweifel durch das Gespräch selbst geschehen, hätte seiner Erscheinung nicht der angegebene Grund entgegengestanden. Iene höhere Form, die einzige nach unsrer Meynung, welche die bis zur Selbstständigkeit ausgebildete Philosophie in einem unabhängigen und freyen Geiste annehmen kann, wird aber nie gefodert, wo ein Zweck erreicht werden soll: denn sie kann nie als Mittel dienen und hat ihren Werth in sich selbst. Wie nun ein Werk bildender Kunst, auch in die Tiefe des Meers verfenkt und von keinem Auge gesehen, nicht aufhört Kunstwerk zu seyn: so allerdings auch jedes Werk philosophischer Kunst, auch unbegriffen von der Zeit. Beschränkte sich diese auf das reine Nichtbegreifen, so müfste man es ihr Dank wissen: statt dessen sucht sie es sich durch verschiedene Organe von ihr selbst, wovon ein Theil als Gegner, ein anderer als Anhänger erscheint, zurechtzumachen und anzueignen. Misdeutungen und Verunstaltungen solcher Werkzeuge der Zeit übersehen sich leicht, und sind keiner Rücksicht werth. Eine andere Bewandtnifs hat es mit dem Widerstreit eines edlen Geistes und seinen Foderungen an ein Ganzes der Wissenschaft, welche ebensoviel Achtung verdienen, als sie zur Erleuchtung der Welt gleicherweise beytragen, sie mögen nun beseitigt und erfüllt werden oder möge diefs nicht der Fall seyn.

Wenn

Wenn wir nun uns des Vortheils, das, was seiner Natur nach der Gemeinheit unzugänglich seyn soll, ihr auch durch die Form äufserlich-sichtbar, zu entziehen begeben haben, zweifeln wir zwar keineswegs, dafs die Zeit diese Töne alter Philosophie, die wir anzugeben gesucht haben, übel vernehmen werde, wissen aber auch, dafs diese Dinge demungeachtet nicht profanirt werden können, dafs sie durch sich selbst bestehen müssen und wer sie nicht durch sich selbst besitzt, sie überhaupt nicht besitzen soll und besitzen kann. Zu den groben Misdeutungen der Gegner, welche die Grundsätze und Folgen dieser Lehre auch bey der Gelegenheit erfahren mögen, werden wir daher ruhig fchweigen: desto angelegener möchten wir die Zudringlichkeiten der Nachbeter und Erläuterer von uns ablehnen und sie auffodern, selbst zu bedenken; dafs einige Geister doch nicht allein zu dem Zweck produciren, damit sie Gelegenheit zur Büchermacherey haben und eine edle Sache durch ihre rohen Anwendungen und geistlosen Ausspinnungen herabsetzen und verächtlich machen. Der Haufe lärmender Gegner verläuft sich endlich von selbst, wenn er gewahr wird, dafs er umsonst sich ermüdet. Weniger ist in Deutfchland zu erwarten, dafs sich die Masse derer so bald sondere, die sich, ohne Beruf, zu unerbetnen Anhängern einer Lehre machen und, ohne begeistert zu seyn, zu gleichem Skandal der Klugen und der Einfältigen, den Thyrsus tra-

gen: die, da sie unfähig sind, die eigentlichen Mysterien der Wissenschaft zu fassen, sich in ihre Aufsenseite werfen und diese mit der Masse fremdartiger Dinge, die sie hineinlegen, zur Caricatur ausdehnen, oder die Wahrheit, deren Sinn in der Tiefe gegründet ist, in einzelnen oberflächlichen Sätzen ausprägen, die keinen Sinn haben und nur den Pöbel in Erstaunen setzen: oder die, die Sprache mifsbrauchend, ein hohles Gemüth, mit gutem Willen sonst, in solche Worte kleiden, welche ihre schwache Imagination lebhaft gerührt haben. Denn über alles gerathen die Deutschen in Schwärmen, den geschlechtslosen Bienen, obwohl nur darinn, gleich, dafs sie emsig davon zu tragen und zu verarbeiten suchen, was unabhängig von ihnen blüht und producirt ist. Nehmen sie sich doch die Mühe, selbst Gedanken zu haben, für die sie dann selbst verantwortlich sind und enthalten sie sich des ewigen Gebrauches fremder, für den sie ihren Urhebern die Verantwortlichkeit aufladen: es hielte sie dann die billige Rücksicht auf sich selbst zurück, dafs da sie von fremdem Eigenthum schon so aufgeblasen sind, sie von eignen Gedanken, wenn sie deren hätten, vollends platzen möchten. Die Aufsenseite überlassen wir ihnen auch ferner: was aber das Innre betrifft,

Rühre nicht, Bock! denn es brennt.

Ein-

Einleitung.

Es war eine Zeit, wo Religion, abgesondert vom Volksglauben, gleich einem heiligen Feuer, in Mysterien bewahrt wurde und Philosophie mit ihr Ein gemeinschaftliches Heiligthum hatte. Die allgemeine Sage des Alterthums nennt die frühesten Philosophen als Urheber der Mysterien, wie die trefflichsten unter den spätern, Plato vornehmlich, gern von ihnen ihre göttlichen Lehren ableiteten. Damals hatte die Philosophie noch den Muth und das Recht zu den einzig grofsen Gegenständen, um deren willen allein es werth ist, zu philosophiren und sich über das gemeine Wissen zu erheben.

In den spätern Zeiten wurden die Mysterien öffentlich und verunreinigten sich mit dem Fremdartigen, das nur dem Volksglauben angehören kann. Nachdem diefs geschehen war, mufste die Philosophie, wollte sie in ihrer Reinheit sich erhalten, von der Religion zurücktreten und, im Gegensatz mit ihr, esoterisch werden. Diese, welche gegen ihre ursprüngliche Natur mit dem Realen sich vermengt hatte und eine Aeufserlichkeit geworden war, mufste

mufste ferner auch überhaupt eine äufsere Macht zu werden und, da sie jeden freyen Aufschwung zum Urquell der Wahrheit in sich selbst verloren hatte, denselben auch aufser sich gewaltsam zu hemmen suchen.

Daher kam es, dafs der Philosophie jene Gegenstände, welche sie im Alterthum behandelt hatte, allmälig durch die Religion ganz entzogen und sie auf dasjenige beschränkt wurde, was für die Vernunft keinen Werth hat. Wie dagegen die erhabnen Lehren, welche jene aus dem gemeinschaftlichen Eigenthum der Philosophie sich einseitig angemafst hatte, mit der Beziehung auf ihr Urbild auch ihre Bedeutung verloren und, auf einen ganz andern Boden versetzt, als dem sie entsprossen waren, ihre Natur völlig umwandelten.

Eine falsche Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion konnte aus diesem Gegensatze dadurch entstehen, dafs jene sich selbst auf den Punct herabsetzte, Geburten der Vernunft, Ideen, als Verstandesbegriffe und durch solche zu behandeln. Dieser Zuftand der Wissenschaft wird durch den Dogmatismus bezeichnet, in welchem die Philosophie zwar eine breite und ansehnliche Existenz in der Welt gewann, aber ihren Character ganz aufopferte.

In dem Verhältnifs, als die Art des Wissens im Dogmatismus genauer geprüft und einer Kritik unterworfen wurde, mufste sich deutlicher finden, dafs

es

es blofs auf Erfahrungsgegenstände und endliche Dinge anwendbar sey, dagegen über Dinge der Vernunft und der übersinnlichen Welt das blofse Zusehen habe oder vielmehr völlig blind sey. Da es übrigens als das einzig mögliche Wissen anerkannt, ja nun erst vollkommen bestätigt war: mufste der immer gründlicheren Selbsterkenntnifs seiner Nichtigkeit der steigende Werth seines Entgegengesetzten, welches man Glauben nennt, parallel gehen, so dafs alles, was in der Philosophie eigentlich philosophisch ist, zuletzt diesem ganz überantwortet wurde.

Belege anzuführen wäre nicht schwer: ich erinnere indefs nur, dafs diese Epoche im Allgemeinen durch Kant hinlänglich bezeichnet ist.

Die letzten Anklänge alter, ächter Philosophie wurden durch Spinoza vernommen: ich meyne, dafs er die Philosophie zu ihren einzigen Gegenständen zurückgeführt, obgleich er, einem herrschenden Sýstem gegenüber nicht vermied, den Schein und die grellere Farbe eines, nur andern, Dogmatismus anzunehmen.

Aufser der Lehre vom Absoluten, haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältnifs zu Gott, zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik als die Anweisung zu einem seligen Leben, wie sie gleichfalls in dem Umkreifs heiliger Lehren vorkommt, erst gegründet, und eine Folge von ihr.

Jene

Jene Lehre, abgesondert vom Ganzen der Philosophie, möchte, nicht ohne Grund, Natur-Philosophie heifsen.

Dafs eine solche Lehre, die ihrem Begriff gemäfs nur speculativ, nichts anders seyn will, die widerftreitendsten und sich selbst aufhebenden Urtheile erfahre, ist zu erwarten: denn wie jeder partiellen Ansicht Eine andre partielle entgegengesetzt werden kann, so einer umfassenden, die das Universum begreift, alle möglichen Einseitigkeiten. Aber ganz unmöglich ist, sie als Philosophie und zwar vollendete einerseits anzuerkennen, sie aber doch andrerseits einer Ergänzung durch Glauben bedürftig zu erklären: denn dieses widerstreitet ihrem Begriff und hebt sie demnach selbst auf, da ihr Wesen eben darinn besteht, in klarem Wissen und anschauender Erkenntnifs zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meynt.

Eine solche Intention, wie sie in der Schrift: die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie, von C. A. Eschenmayer, gleichwohl vor Augen liegt, wäre daher völlig unbegreiflich, erhellte nicht aus ihr selbst, dafs sich ihr scharfsinniger Urheber des speculativen Wissens über diejenigen Gegenstände, wegen deren er an den Glauben verweist, weder überhaupt noch im Einzelnen bemächtigte, und dafs er nur aus diesem Grunde vornehmlich zu dem leztern seine Zuflucht genommen. Denn (um nur Eines anzuführen)

so müfste es dem Philosophen leid seyn, welcher nicht über dieselben Gegenstände durch das Wissen und im Wissen eine viel klarere Erkenntnifs hätte, als welche für Eschenmayer aus dem Glauben und der Ahndung hervorgegangen ist. Was er aber ausser der Unmöglichkeit, gewisse Fragen durch Philosophie befriedigend zu beantworten, zur Begründung seines Glaubens Positives anführt, — kann allerdings nicht beweisend seyn, da der Glaube, könnte er bewiesen werden, aufhörte Glaube zu seyn, aber es ist im Widerspruch mit dem von ihm selbst Zugegebenen. Denn wenn das Erkennen, wie er sagt *), im Absoluten erlischt, so ist jedes ideale Verhältnifs zu ihm, das über dissen Punct hinausliegt, nur durch eine Wiederauferweckung der Differenz möglich. Entweder war nun jenes Erlöschen wirklich ein vollkommnes, das Erkennen demnach ein absolutes, in dem alle Sehnsucht, die aus dem Widerstreit des Subjects und Objects entspringt, sich aufhob, oder es fand das Gegentheil statt. In diesem Fall war jenes selbst kein Vernunfterkennen und es kann aus ihm nicht auf das Unbefriedigende des wahrhaft absoluten geschlossen werden. In jenem Fall aber kann keine höhere Potenz, als Glaube oder Ahndung, etwas vollkommneres und besseres bringen, als in jenem Erkennen schon enthalten war, sondern, was ihm unter diesem oder jenem Namen entgegengesetzt wird, ist entweder nur eine

*) §. 33. d. angef. Schrift.

eine besondere Ansicht jenes allgemeinen Verhältnisses zum Absoluten, das im Erkennen durch Vernunft am vollkommensten ist, oder es ist, weit entfernt eine wirkliche Erhebung und höhere Potenz zu seyn, vielmehr ein Herabsinken von der höchsten Einheit des Erkennens zu einem Erkennen mit neuer Differenz.

In der That ist das Besondere, was die Ahndung oder religiöse Intuition vor der Vernunfterkenntniſs voraushaben soll, nach den meisten Beschreibungen nichts anders, als ein Rest der Differenz, der in jener bleibt, in dieser aber gänzlich verschwindet. Ieder, auch der noch übrigens in der Endlichkeit befangne, ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen, aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verschwindet es ihm. Es umschwebt ihn ewig, aber es ist, wie Fichte sehr bezeichnend sich ausdrückt, nur da, inwiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es. Nur in Augenblicken dieses Streits, wo die subjective Thätigkeit sich mit jenem Objectiven in eine unerwartete Harmonie setzt, die ebendeſswegen, weil sie unerwartet ist, vor der freyen, sehnsuchtslosen Erkenntniſs der Vernunft, dieſs voraus hat, als Glück, als Erleuchtung oder als Offenbarung zu erscheinen, tritt es vor die Seele. Aber kaum ist jene Harmonie gestiftet, so kann die Reflexion eintreten, und die Erscheinung flieht. Religion in dieser vorübergehenden Gestalt ist demnach

nach ein bloſses Erscheinen Gottes in der Seele, sofern diese auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweyung ist: dagegen ist Philosophie nothwendig eine höhere und gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes: denn sie ist immer in jenem Absoluten, ohne Gefahr, daſs es ihr entflieht, weil sie sich selbst in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat.

Ich lasse daher den von Eschenmayer beschriebenen Glauben, die Ahndung des Seligen u. s. w. in ihrer Sphäre, die ich nur, weit entfernt über die der Philosophie zu setzen, vielmehr unter ihr denken muſs, in ihrem ganzen Werth, den sie sich da geben mögen, bestehen und kehre zu dem Vorhaben zurück, diejenigen Gegenstände, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben, der Vernunft und der Philosophie zu vindiciren.

Welches diese Gegenstände seyen, wird sich aus den folgenden Abschnitten ergeben.

Idee

Idee des Absoluten.

Ganz gemäſs der Absicht, auſser der Philosophie einen leeren Raum zu erhalten, welchen die Seele durch Glauben und Andacht ausfüllen könnte, wäre es, über dem Absoluten und Ewigen noch Gott, als die unendlichmal höhere Potenz von jenem zu setzen *). Nun ist zwar an sich offenbar, daſs es über dem Absoluten nichts höheres geben könne, und daſs diese Idee nicht zufälliger Weise, sondern ihrer Natur nach jede Begränzung ausschlieſse. Denn auch Gott wäre wieder absolut und ewig; das Absolute kann aber nicht vom Absoluten, das Ewige nicht vom Ewigen verschieden seyn, da diese Begriffe keine Gattungsbegriffe sind. Es folgt daher nothwendig, daſs jenem, welcher über dem Absoluten der Vernunft noch ein anderes als Gott setzt, jenes nicht wahrhaft als solches erschienen, und daſs es bloſs eine Täuschung sey, wenn er ihm gleichwohl diese Bezeichnung noch läſst, die ihrer Natur nach nur Eines bezeichnen kann.

Was mag es also seyn, das der Idee des Absoluten in derjenigen Vorstellung anhängt, welche es zwar

*) S. §. 40. f. der angef. Schrift.

zwar als absolut, aber doch nicht zugleich als Gott anerkennt?

Diejenigen, welche zu der Idee des Absoluten durch die Beschreibung, welche der Philosoph davon giebt, gelangen wollen, fallen fast nothwendig in diesen Irrthum, indem sie dadurch immer nur eine bedingte Erkenntniſs von ihm erlangen, eine bedingte Erkenntniſs aber von keinem Unbedingten möglich ist. Alle Beschreibung derselben kann nämlich nur im Gegensatz gegen das Nichtabsolute geschehen, so nämlich, daſs von allem, was die Natur des leztern ausmacht, jener das vollkommene Gegentheil zugeschrieben wird, kurz: die Beschreibung ist bloſs negativ und bringt nie das Absolute selbst, in seiner wahren Wesenheit, vor die Seele. So wird das Nichtabsolute z. B. als dasjenige erkannt, in Ansehung dessen der Begriff dem Seyn nicht adäquat ist, denn eben, weil hier das Seyn, die Realität nicht aus dem Denken folgt, vielmehr zu dem Begriff noch etwas nicht durch selbigen Bestimmtes hinzukommen muſs, wodurch erst das Seyn gesetzt wird, ist es ein Bedingtes, Nichtabsolutes. So wird ferner die Nichtabsolutheit von demjenigen eingesehen, in welchem das Besondere nicht durch das Allgemeine, sondern durch etwas auſser diesem liegendes bestimmt ist, und demnach zu jenem ein irrationales Verhältniſs hat. Auf gleiche Art lieſse sich derselbe Gegensatz durch alle andere Reflexionsbegriffe verfolgen. Wenn nun der

Philo-

Philosoph die Idee des Absoluten so beschreibt, daſs von ihr alle diejenige Differenz, welche im Nichtabsoluten ist, negirt werden müsse, so verstehen dieſs diejenigen, welche jene Idee von auſsenher erlangen wollen, auf die bekannte Art, nämlich so, daſs sie den Gegensatz der Reflexion und alle möglichen Differenzen der Erscheinungswelt für den Ausgangspunct der Philosophie halten, und das Absolute als das Product betrachten, welches die Vereinigung jener Gegensätze liefert, wo denn das Absolute für sie auch keineswegs an sich selbst, sondern nur durch die Identificirung oder Indifferenzirung gesetzt wird. Oder noch gröber denken sie sich das Verfahren des Philosophen so, daſs er in der einen Hand das Ideale oder Subjective, in der andern das Reale oder Objective hält, und beyde zusammenschlägt, so daſs sie sich wechselseitig aufreiben, und das Product dieser Aufreibung dann das Absolute ist. Man mag ihnen hundert und aber hundertmal sagen: Es giebt für uns kein Subjectives und kein Objectives, und das Absolute ist uns nur als die Negation jener Gegensätze die absolute Identität beyder: sie verstehen doch nicht, und bleiben bey dem ihnen allein verständlichen, dem nämlich, was aus Zusammensetzung hervorgeht. So wenig sie bemerken, daſs jene Beschreibung des Absoluten, als Identität aller Gegensätze eine bloſs negative ist, so wenig fällt es ihnen auf, daſs der Philosoph zur Erkenntniſs des Absoluten selbst noch etwas

ganz

ganz anders fordert, und dadurch jene Beschreibung selbst für gänzlich unzureichend zu einer solchen erklärt. Auch die intellectuelle Anschauung nämlich ist für sie nach ihren psychologischen Begriffen eine bloſse Anschauung jener selbstgeschaffnen Identität durch den innern Sinn, und demnach vollkommen empirisch, da sie vielmehr eine Erkenntniſs ist, die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heiſst, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten Eins und es selbst ist, zu diesem kein andres, als unmittelbares Verhältniſs haben kann.

Es entgeht ihnen nicht minder wie die sämmtlichen Formen, in denen das Absolute ausgesprochen werden kann, und in denen es ausgesprochen ist, sich auf die drey einzig möglichen reduciren, die in der Reflexion liegen, und die in den drey Formen der Schlüsse ausgedrückt sind *), und daſs nur die unmittelbare anschauende Erkenntniſs jede Bestimmung durch Begriff unendlich übertrifft.

Die erste Form des Setzens der Absolutheit ist die categorische: diese kann sich in der Reflexion bloſs negativ ausdrücken, durch ein Weder — Noch; es ist klar, daſs hierinn durchaus keine positive Erkenntniſs liegt, und daſs nur die eintretende productive Anschauung diese Leere ausfüllt und das Positive, in jenem Weder — Noch, gewährt.

Die

*) Vergl. Bruno oder über das das göttliche und natürliche Princip S. 166.

Die andre Form der Erscheinung des Absoluten in der Reflexion ist die hypothetische: Wenn ein Subject und ein Object ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beyder. Eben nur von diesem gleichen Wesen oder An-sich des einen und andern, das selbst nicht subjectiv oder objectiv ist, und zwar von diesem, an sich selbst betrachtet, nicht sofern es das Verknüpfende oder wohl gar das Verknüpfte ist, wird die Identität prädicirt; denn in diesem Falle wäre die Identität ein bloſser Verhältniſsbegriff, von welchem jene eben dadurch unterschieden werden soll, daſs sie als eine absolute Identität, d. i. als eine solche bezeichnet wird, die jenem Wesen, an sich selbst, nicht in der Beziehung auf die verknüpften Gegensätze zukommt. Die Identität, welche in der ersten Form eine bloſs negative war und das Absolute nur formell bestimmte, wird demnach in dieser, der hypothetischen, positiv, und bestimmt jenes qualitativ. Sagt man nun, daſs auch diese Bestimmung noch einen Bezug auf Reflexion habe, indem sie den Gegensatz nur durch die Bejahung seines Gegentheils, wie die erste durch einfache Verneinung seiner selbst aufhebe, so ist dieſs ganz richtig, aber ich frage: von welcher andern möglichen Bestimmung nicht dasselbe gelte? Dem Spinoza ist sein Substanzbegriff häufig genug vorgerücket, und er darnach zum Dogmatiker gestempelt worden, weil man auch bey ihm die einzig mögliche, unmittelbare Erkenntniſs des Absoluten, die er in dem Satze so klar beschreibt:

schreibt: *Mens nostra, quatenus se sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi* — bey Seite liegen liefs, und durch Vermittlung seiner — Definitionen und Beschreibungen, zur Erkenntnifs dessen gelangen wollte, was von allen Gegenständen allein nur unmittelbar erkannt werden kann. Verhält es sich mit den Begriffen der Unendlichkeit, der Untheilbarkeit, der Einfachheit etwa anders, als mit dem der Substanz, oder jedem andern, der uns zu Gebot steht, da die meisten durch ihre Zusammensetzung sogar ausdrücken, dafs das, was sie bezeichnen sollen, für die Reflexion etwas blofs Negatives ist?

Die dritte Form, in welcher die Reflexion das Absolute auszudrücken hebt und welche vorzüglich durch Spinoza bekannt ist, ist die disjunctive. Es ist nur Eines, aber dieses Eine kann auf völlig gleiche Weise jetzt ganz als ideal, jetzt ganz als real betrachtet werden: diese Form entspringt aus der Verbindung der beyden ersten; denn jenes Eine und selbe, das, nicht zugleich, sondern auf gleiche Weise, jetzt als das eine, jetzt als das andere betrachtet werden kann; ist eben defswegen an sich weder das eine noch das andere, (nach der ersten Form) und doch zugleich das gemeinschaftliche Wesen, die Identität beyder (nach der zweyten Form), indem es, in seiner Unabhängigkeit von beyden, dennoch

noch gleicher Weise jetzt unter diesem jetzt unter jenem Attribut betrachtet werden kann.

Diese Form das Absolute auszudrücken ist denn auch die in der Philosophie am meisten herrschende gewesen. Denn wenn z. B. die Erfinder des sogenannten ontologischen Beweises von Gott aussagen, er sey das Eine, in Ansehung dessen das Denken auch das Seyn, die Idee, die Realität involvire, so wollen sie damit nicht sagen: in ihm sey das Ideale und das Reale verknüpft, so dafs er beydes zugleich sey, sondern: Gott das schlechthin Ideale sey als solches und ohne weitere Vermittlung auch schlechthin real, sie liefsen Gott nicht aus der Vermischung des Idealen und Realen entstehen, sondern ihn jedes für sich und jedes ganz seyn.

Diese nicht vermittelte, sondern ganz unmittelbare, nicht äufsere sondern innere Identität des Idealen und Realen hat nothwendig von jeher allen verborgen bleiben müssen, denen überhaupt die höhere Wissenschaftlichkeit unzugänglich ist, zu welcher der erste Schritt die Erkenntnifs ist, dafs das absolut-Ideale, ohne mit dem Realen integrirt zu werden, an sich selbst, auch absolut-real ist.

Am sonderbarsten indefs nimmt sich die Polemik gegen die absolute Identität des Denkens und Seyns als Ausdrucks der Absolutheit von denen aus, welche in der Philosophie keinen Schritt thun, ja sich nicht ausdrücken können, als durch Reflexionsbegriffe und die, wenn sie eine Beschreibung des Absoluten

geben

geben wollen, denn doch keine andere zu finden wissen, als die schon bey Spinoza steht, es sey das, was einzig durch sich selbst — sey, was den ganzen Grund seines Seyns allein in sich selbst habe u. s. w., woraus denn allein schon erhellt, dafs jener ganze Streit über die Definitionen des Absoluten eine leere Spiegelfechterey ist, welche Einfältige etwa blenden kann, gegen die Sache selbst nichts vermag.

Denn alle mögliche Formen, das Absolute auszudrücken, sind doch nur Erscheinungsweisen desselben in der Reflexion, und hierinn sind sich alle völlig gleich. Das Wesen dessen selbst aber, das als ideal unmittelbar real ist, kann nicht durch Erklärungen, sondern nur durch Anschauung erkannt werden; denn nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar, das Einfache aber will angeschaut seyn. Wie auch das Licht, in Bezug auf die Natur, einzig richtig als ein Ideales beschrieben werden könnte, das als solches real ist, ohne dafs der Blindgebohrne dadurch eine Erkenntnifs desselben erlangte: so kann die Absolutheit im Gegensatz gegen die Endlichkeit nur auf ähnliche und keine andre Weise beschrieben werden, ohne dafs damit gesetzt wäre, dafs der geistig Blinde dadurch eine Anschauung des wahren Wesens der Absolutheit habe.

Inwiefern diese Anschauung nicht gleich der irgend einer geometrischen Figur auf allgemeingel-

tende

tende Art gegeben werden kann, sondern jeder Seele, wie die Anschauung des Lichts jedem Auge, insbesondere eigenthümlich ist, so ist hier allerdings eine bloſs individuelle, aber in dieser Individualität doch eben so allgemeingültige Offenbarung, als es für den empirischen Sinn das Licht ist, und dieſs könnte der Punct seyn, durch welchen auch Eschenmayers Andeutungen sich mit den Behauptungen der Philosophie, in der beyderseitigen weitern Entwicklung vereinigen lassen möchten.

Das einzige einem solchen Gegenstand, als das Absolute, angemeſsne Organ ist eine eben so absolute Erkenntniſsart, die nicht erst zu der Seele hinzukommt, durch Anleitung, Unterricht u. s. w., sondern ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist. Denn wie das Wesen Gottes in absoluter nur unmittelbar zu erkennender Idealität besteht, die als solche absolute Realität ist, so das Wesen der Seele in Erkenntniſs, welche mit dem schlechthin Realen, also mit Gott Eins ist: daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden, und auf das Ursprüngliche zurückzuführen. Daher ferner auch alle Anweisung zur Philosophie, die jener Erkenntniſs vorhergeht, nur negativ seyn kann, indem sie nämlich die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigt und die Seele indi-

rect

rect zur Anschauung des Unendlichen führt. Von selbst läfst sie dann, zu dieser gelangt, jene Behelfe des blofs negativen Beschreibens der Absolutheit zurück, und macht sich von ihnen los, sobald sie ihrer nicht mehr bedürftig ist.

In allen dogmatischen Systemen, ebenso wie im Kriticismus und Idealismus der Wissenschaftslehre, ist von einer Realität des Absoluten die Rede, die aufser und unabhängig von der Idealität wäre. In diesen allen ist daher eine unmittelbare Erkenntnifs des Absoluten unmöglich; denn, wie sich der Widerspruch der Forderung durch die letztgenannte aufs deutlichste ausgesprochen hat, das An-sich wird durch das Erkennen selbst wieder ein Product der Seele, demnach ein blofses Noumen und hört auf ein An-sich zu seyn.

Der Voraussetzung einer blofs vermittelten Erkenntnifs des Absoluten (gleichviel, wodurch die Vermittlung geschehe) kann das Absolute des Philosophen nur als etwas erscheinen, das angenommen wird, um philosophiren zu können: da vielmehr das Gegentheil statt findet, und alles Philosophiren beginnt und begonnen hat, erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten. Das Wahre kann nur an der Wahrheit, das Evidente an der Evidenz erkannt werden; die Wahrheit und Evidenz selbst aber sind von sich selbst klar und müssen daher absolut und das Wesen Gottes selbst seyn. Ehe man dieses erkannte, war es nicht einmal möglich, die

Idee

Idee jener höheren Evidenz zu fassen, welche in der Philosophie gesucht wird, und erst nachdem durch Tradition das Wort und der Name der Philosophie auch an solche kam, die jenes innern Antriebs dazu entbehrten, versuchten diese, auch ohne jene Erkenntniſs zu philosophiren, deren erster Ursprung zugleich der der Philosophie war.

Aber nicht minder wird, wer jene Evidenz, die in der Idee des Absoluten und nur in ihr liegt, und welche zu beschreiben jede menschliche Sprache zu schwach ist, erfahren hat, alle Versuche, sie durch Glauben, durch Ahndung, durch Gefühl, oder welche Namen man hiezu erfinden möge, auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen und zu beschränken, als jener ganz unangemessen, sie nicht nur nicht erreichend, sondern ihr Wesen selbst aufhebend betrachten müssen.

Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniſs zu ihm.

Hierauf möchte man anwenden, was Plato dem Tyrannen von Syrakus schreibt: „Aber welche Frage, o Sohn des Dionysius und der Doris, ist die, welche du aufwirfst: was der Grund sey alles Uebels? Ja sogar ist der Stachel derselben der Seele eingebohren, so daſs wer ihn nicht ausreiſst,

reifst, niemals der Wahrheit wahrhaft theilhaftig werden möchte. Du, in dem Garten, unter den Lorbeeren sagtest, du selbst habest es eingesehen, und es sey deine Erfindung. Ich antwortete dir, dafs, verhielte sich diefs so, du für mich der Befreyer von vielen Nachforschungen gewesen wärest; auch niemals, setzte ich hinzu, habe ich einen getroffen, aber mir selbst viele Bemühung um diese Sache gegeben. Du aber bist, vielleicht von irgend wem davon hörend, vielleicht durch göttliche Schickung dazu gelangt." *).

In der angezeigten Schrift führt Eschenmayer mehrere Stellen der Zeitschrift und unter andern eine aus dem Bruno an, wo diese Frage aufs bestimmteste in den Worten aufgestellt ist: „Deine Meynung scheint diese zu seyn, o Bester, dafs ich von dem Standpunct des Ewigen selbst aus und ohne aufser der höchsten Idee etwas anders vorauszusetzen, zu dem Ursprung des wirklichen Bewufstseyns und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung gelange."

Er findet ganz natürlich in den nächstfolgenden Stellen die befriedigende Auflösung nicht; aber warum führt er die im Verlauf wirklich vorkommende Auflösung und so manche Stellen nicht an, worinn sie für den Kenner klar und bestimmt genug niedergelegt ist, und wovon wir hier nur eine auszeichnen wollen: „Aber zuvor lafs uns noch das Blei-

*) Ep. II.

Bleibende festhalten, und jenes, das wir als unbeweglich setzen müssen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare setzen, denn nicht müde wird die Seele, immer zu der Betrachtung des Vortrefflichsten zurückzuführen: hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureifsen scheint, in ihr zwar die *Möglichkeit*, für sich zu seyn, vorherbestimmt sey, die *Wirklichkeit* aber des abgesonderten Daseyns nur *in ihm selbst* liege und selbst blofs ideell, als ideell aber nur in dem Mafse statt finde, als ein Ding durch seine Art, im Absoluten zu seyn, fähig gemacht ist, *sich selbst die Einheit zu seyn.*" *)

Ich werde nun versuchen, den Schleyer von dieser Frage ganz hinwegzuheben, da auch die neueren Darstellungen in der Zeitschrift noch nicht bis zu demjenigen Gebiet, (dem der praktischen Philosophie), fortgeführt worden sind, auf welchem allein die Auflösung vollständig gegeben werden kann.

Wir können noch nicht sogleich zur eigentlichen Beantwortung jener Frage gehen: noch stellen sich uns andre Zweifel in den Weg, deren Auflösung jener vorangehen mufs.

Wir

*) Bruno S. 131.

Wir setzen vorerst überall nichts voraus, als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben mufs, die intellectuelle Anschauung. Wir setzen so gewifs als in ihr selbst keine Verschiedenheit und keine Mannichfaltigkeit seyn kann, so gewifs voraus, dafs jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung, aussprechen könne. Wir bitten ihn, diese reine Absolutheit ohne alle andere Bestimmung sich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren.

Diese Erkenntnifs ist die einzig erste, jede weitere ist schon eine Folge der ersten, und dadurch von ihr gesondert.

So gewifs nämlich jenes schlechthin einfache Wesen der intellectuellen Anschauung, für das uns kein anderer Ausdruck zu Gebot steht, als der der Absolutheit, Absolutheit ist: so gewifs kann ihm kein Seyn zukommen, als das durch seinen Begriff, (denn, wäre diefs nicht, so müfste es durch etwas anders aufser sich bestimmt seyn, was unmöglich ist); es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin-Idealen ist die ewige Form: nicht das schlechthin-Ideale steht unter dieser Form, denn es ist selbst aufser aller Form so gewifs es absolut ist: sondern diese Form steht unter ihm, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach,

vorangeht. Diese Form ist, daſs das schlechthin-Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sey.

Dieses Reale ist nun eine bloſse Folge der Form, so wie die Form eine stille und ruhige Folge des Idealen, des schlechthin-Einfachen ist. Dieses vermengt sich nicht mit dem Realen, denn das letztere ist zwar dasselbe dem Wesen nach, aber ewig ein anderes, der ideellen Bestimmung nach: es ist auch nicht einfach in dem Sinne, wie es das Ideale ist, denn es ist das Ideale dargestellt im Realen, obgleich beydes in ihm Eins, ohne alle Differenz, ist.

Das Einfache oder das Wesen ist auch nicht das Bewirkende, oder der Realgrund der Form und es ist von ihm zu dieser so wenig ein Uebergang als von der Idee des Cirkels zu der Form der gleichen Entfernung aller Puncte der Linie von Einem Mittelpunct ein Uebergang ist. Es findet in dieser ganzen Region kein Nacheinander statt, sondern alles ist wie mit Einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach eins aus dem andern flieſst. Die Grundwahrheit ist: daſs kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sey. So gewiſs es aber das Erste ist, so gewiſs ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweyte, so wie das Reale selbst das Dritte.

Wollte

Wollte man nun die lautere Absolutheit, das schlechthin-einfache Wesen derselben, Gott, oder das Absolute; die Form aber, zum Unterschied, und, weil die Absolutheit, der ursprünglichen Bedeutung nach, sich auf Form bezieht und Form ist, die Absolutheit nennen: so wäre dagegen eben nicht viel einzuwenden, und könnte diefs als der Sinn unter andern von Eschenmayer angenommen werden, so möchten wir uns leicht darüber vereinigen. Aber in dem Sinne könnte dann Gott nicht als das beschrieben werden, was blofs durch Ahndung, durch Gefühl u. s. w. festgehalten wird. Denn wenn die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale als Wissen in die Seele eintritt, so tritt das Wesen als das An-sich der Seele selbst ein, und ist Eins mit ihm, so dafs die Seele, sich unter der Form der Ewigkeit anschauend, das Wesen selbst anschaut.

Wir haben nun nach dem bisherigen folgendes zu unterscheiden: das schlechthin-Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, nach der eben vorgeschlagenen Bezeichnung: Gott: das schlechthin-Reale, welches nicht das wahre Reale von jenem seyn kann, ohne ein anderes Absolutes, nur in anderer Gestalt, zu seyn, und das Vermittelnde beyder, die Absolutheit oder die Form. Inwiefern, kraft derselben, das Ideale im Realen als einem selbstständigen Gegenbild objectiv wird, in so fern

kann

kann die Form als ein Selbsterkennen beschrieben werden, nur daſs dieses Selbsterkennen nicht als ein bloſses Accidens oder Attribut des absolut-Idealen, sondern als ein Selbssständiges und selbst Absolutes betrachtet werden muſs: denn das Absolute kann nicht Idealgrund von irgend etwas seyn, das nicht gleich ihm absolut wäre: so wie ebendeſshalb auch das, worinn das Ideale sich selbst erkennt, das Reale, ein Absolutes und Unabhängiges seyn muſs und nicht mit dem Idealen sich vermengt, das in seiner Reinheit und lauteren Idealität für sich besteht.

Dieses Selbsterkennen der Absolutheit ist nun als ein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst, ein Sich-theilen derselben, ein Differenziirtwerden, verstanden worden, eine Miſsdeutung, die zuvor berichtigt seyn muſs, ehe die erste Frage, mit einiger Hoffnung, über die Antwort nicht wieder miſsverstanden zu werden, beantwortet werden kann.

„Ohne Zweifel (?) sagt Eschenmayer *), ist alles Endliche und Unendliche bloſse Modification des Ewigen, aber was ist denn das Bestimmende dieser Modificationen, das Theilende dieser Unterschiede? Liegt dieses Bestimmende in der absoluten Identität, so wird sie offenbar dadurch getrübt, liegt es auſser ihr, so ist der Gegensatz absolut. — Das Sichselbsterkennen, das aus sich Herausgehen, das sich Theilen ist für die absolute Identität ein und ebendasselbe.“

*) S. 70.

Ohne

Ohne uns bey der hier geschehenen Vermischung zweyer ganz verschiedenen Fragen, der nach der Möglichkeit des Selbsterkennens der Absolutheit und der nach Entstehung der wirklichen Differenzen aus ihr, (welche zu begreifen etwas ganz anders erfordert wird), zu verweilen, beschränken wir uns auf die Frage: Inwiefern sollte jenes Selbsterkennen ein Herausgehen der Identität aus sich seyn? — Etwa insofern als hierdurch Differenz zwischen dem Subjectiven und Objectiven dieses Erkennens gesetzt, dadurch also die Identität, welche von dem Absoluten prädicirt war, aufgehoben wurde? Allein die Identität wird nur von dem schlechthin-Idealen prädicirt, welches in seiner reinen Identität dadurch nicht aufgehoben wird, daſs es in einem realen Gegenbild objectiv wird, so wenig als es mit diesem im Gegensatz seyn kann, da es sich, nach dem vorhergehenden, nicht mit ihm vermengt und nicht zugleich Subject und Object ist. Oder liegt das Herausgehen darinn, daſs jenes Selbsterkennen als eine Handlung, die nicht ohne Veränderung gedacht werden kann, oder als ein Uebergang vom Wesen zur Form gedacht wird? Das letzte ist nicht der Fall, denn die Form ist so ewig als das Wesen, und von ihm so unzertrennlich, als es die Absolutheit von der Idee Gottes ist. Das erste nicht, denn die Form ist ein ganz unmittelbarer Ausdruck des schlechthin-Idealen ohne alle Handlung, oder Thätigkeit des letztern; (wenn wir sie als einen Act bezeich-

bezeichnen, so ist diefs nach menschlicher Weise geredet): sondern wie das Licht der Sonne entfliefst, ohne eine Bewegung derselben, so die Form dem Wesen, dessen Natur nur derjenige einigermafsen auszusprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die die tiefste Ruhe selbst ist*). Der Grund des Misverständnisses ist, dafs der Begriff einer realen Folge, womit zugleich der der Veränderung dessen, von dem sie ausgeht, verknüpft ist auf diese Verhältnisse übergetragen wird, welche ihrer Natur nach blofs die einer idealen Folge seyn können.

Wie sollte aber ferner jenes Selbsterkennen als ein Sich - Selbst - theilen des Absoluten angesehen werden? War es etwa, dafs wir das Absolute als ein Gewächs vorstellten, das sich durch Ableger fortpflanzt? Sollte es Ein Theil seines Wesens seyn, der sich zum Subject, Ein Theil, der sich zum Object macht? Derjenige, der es so verstanden hätte, müfste nicht die ersten Sätze der frühesten Darstellungen dieser Lehre gelesen oder gefafst haben. Wo sollte denn etwa die Theilung liegen? Im Subject, aber diefs bleibt in seiner ganzen Integrität, als schlechthin - Ideales. Im Object? Aber auch dieses ist das ganze Absolute. Oder theilt sich denn etwa, um ein für dieses Verhältnifs mehrmals gebrauchtes Bild zu wiederholen, der Gegenstand dadurch, dafs ihm sein Bild im Reflex entsteht? Ist nun ein Theil von ihm in ihm selbst, ein anderer im Bild,

*) Bruno S. 175.

Bild, oder läfst sich nicht vielmehr keine vollkommnere Identität denken, als welche zwischen dem Gegenstand und seinem Bild ist, obgleich beyde nie sich vermengen können? *)

Endlich könnte, um jenes Differenziirtwerden der absoluten Identität im Selbsterkennen zu beweisen, so geschlossen werden: „Sie selbst, als das Subjective gedacht, ist reine Einfachheit ohne alle Differenz, im Objectiven oder Realen, als dem Entgegengesetzten, wird sie daher nothwendig Nicht-Identität oder Differenz.“ Dieses zugegeben, bleibt auch hier das An-sich von aller Differenz frey; denn nur das, worinn es objectiv wird, nicht es selbst ist Differenz. Was jedoch diese Differenz selbst betrifft, so könnte sie nur darinn bestehen, dafs die Eine und gleiche Identität in besonderen Formen objectiv würde: diese Formen aber, da in ihnen das Allgemeine, die Absolutheit, mit dem Besondern auf solche Weise Eins wird, dafs weder jene durch dieses noch dieses durch jene aufgehoben ist, könnten nur die Ideen seyn. In den Ideen aber sind die blofsen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz, denn jede Idee ist ein Universum für sich, und alle Ideen sind als Eine Idee. Wäre daher jenes Differenziirtwerden des Absoluten durch das Selbsterkennen als ein wirkliches verstanden, so fände dieses auch nicht einmal in dem Gegenbild des Absoluten statt, noch weni-

*) Bruno S. 44.

weniger also in ihm selbst: denn wenn es sich selbst differenziirt, so differenziirt es sich nicht in sich selbst, sondern in einem andern, welches sein Reales ist, und auch dieses nicht durch sich selbst, sondern durch die Form, die aus der Fülle seiner Absolutheit als ein Selbstständiges, ohne sein Zuthun, fliefst.

Nach diesen Erklärungen, welche ohne Zweifel jedem, der überhaupt absolute Verhältnisse fassen mag, beweisen werden, dafs auch in Bezug auf die Form das schlechthin - Ideale in seiner reinen Identität bleibt, gehen wir zur Beantwortung der erst vorgelegten Frage.

Das selbstständige Sich - selbst - Erkennen des schlechtkin - Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität: in diesem und keinem andern Sinne werden wir nun in der Folge von jener Selbstrepräsentation des Absoluten handeln.

Alles blofs endliche Vorstellen ist seiner Natur nach **nur** ideal: die Repräsentationen der Absolutheit dagegen ihrer Natur nach real, weil sie dasjenige ist, in Ansehung dessen das Ideale schlechthin real ist. Das Absolute wird sich daher durch die Form nicht in einem blofs idealen Bilde von sich selbst objectiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft **anderes Absolutes** ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worinn es objectiv wird. Sein selbstständiges Produciren ist ein Hineinbilden,

Hinein-

Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbstständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. Diefs ist seine eine Seite; diejenige Einheit, die wir an den Ideen als Einbildung des Unendlichen in das Endliche bezeichnet haben.

Aber es ist doch nur absolut und selbstständig in der Selbstobjectivirung des Absoluten, und demnach wahrhaft in sich selbst, nur sofern es zugleich in der absoluten Form und dadurch im Absoluten ist: und diefs ist seine andere, ideale oder subjective, Seite.

Es ist daher nur ganz real, in wiefern es ganz ideal ist, und ist, in seiner Absolutheit, Ein und dasselbe, das auf ganz gleiche Weise unter der Form beyder Einheiten betrachtet werden kann.

Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objectiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objectiviren. Dieses zweyte Produciren ist das der Ideen, oder vielmehr dieses Produciren und jenes erste durch die absolute Form ist Ein Produciren. Auch die Ideen sind relativ auf ihre Ureinheit in sich selbst, weil die Absolutheit der ersten in sie übergegangen ist, aber sie sind in sich selbst, oder real, nur sofern sie zugleich in der Ureinheit, also ideal sind. Da sie demnach in der Besonderheit und Differenz nicht erscheinen könnten, ohne dafs sie aufhörten, absolut zu seyn: so fallen sie alle mit

Ureinheit zusammen, wie diese mit dem Absoluten zusammenfällt.

Auch die Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise productiv, auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen eben so, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten. Dieses ist die wahre transcendentale Theogonie: ein andres Verhältniſs als ein absolutes giebt es in dieser Region nicht, welches die alte Welt, nach ihrer sinnlichen Weise nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wuſste, indem das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichts destoweniger selbstständig ist.

Das ganze Resultat dieser fortgesetzten Subject-Objectivirung, welche nach dem Einen ersten Gesetz der Form der Absolutheit ins Unendliche geht, ist: daſs sich die ganze absolute Welt, mit allen Abstufungen der Wesen auf die absolute Einheit Gottes reducirt, daſs demnach in jener nichts wahrhaft Besonderes, und bis hierher nichts ist, das nicht absolut, ideal, ganz Seele, reine *natura naturans* wäre.

Unzählige Versuche sind vergeblich gemacht worden, zwischen dem obersten Princip der Intellectualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Der älteste und am öftesten wiederholte derselben ist bekanntlich die Emanationslehre,

re, nach welcher die Ausflüsse der Gottheit, in allmäliger Abstufung und Entfernung von der Urquelle, die göttliche Vollkommenheit verlieren, und so zuletzt in das Entgegengesetzte (die Materie, die Privation) übergehen, wie das Licht zuletzt von der Finsternifs begränzt wird. Aber in der absoluten Welt liegt nirgends eine Begränzung und wie Gott nur das schlechthin-Reale, Absolute produciren kann, so ist nothwendig jede folgende Effulguration wieder absolut und kann selbst wieder nur ihr ähnliches produciren, nirgends aber ist ein stetiger Uebergang in das gerade Gegentheil, die absolute Privation aller Idealität, noch kann das Endliche aus dem Unendlichen durch eine Verminderung entstehen. Immer indefs ist dieser Versuch, der die Sinnenwelt aus Gott wenigstens nur durch Vermittlung und mehr auf negative als auf positive Weise, durch allmälige Entfernung entspringen läfst, unendlich achtungswerther, als jeder andre, der, auf welche Weise es geschehe, eine directe Beziehung des göttlichen Wesens, oder seiner Form, auf das Substrat der Sinnenwelt annimmt. Nur der wird den Stachel jener Frage, wie Plato sagt, aus der Seele sich reifsen, der alle Stetigkeit des erscheinenden Alls mit der göttlichen Vollkommenheit abbricht; denn nur dadurch wird ihm jenes in seinem wahrhaften Nichtseyn erscheinen.

Der roheste Versuch in der angegebenen Art ist wohl der, welcher der Gottheit eine Materie, einen

regel-

regel- und ordnungslosen Stoff unterlegt, der durch die von ihr ausgehende Wirkung mit den Urbildern der Dinge geschwängert, diese gebiert und eine gesetzmäfsige Verfassung erhält. Das Haupt und der Vater der wahren Philosophie wird als einer der Urheber dieser Lehre genannt — und sein Name dadurch entweiht. Denn eine genaue Untersuchung zeigt, dafs jene ganze Vorstellung so wie die gewöhnliche der Platonischen Philosophie nur aus dem Timäus geschöpft ist, mit dem, wegen seiner Annäherung an moderne Begriffe, leichter war, sich vertraut zu machen als mit dem hohen sittlichen Geiste der ächtern Platonischen Werke, des Phädo, der Republik u. a., welcher jenen realistischen Vorstellungen über den Ursprung der Sinnenwelt gerade entgegengesetzt ist. In der That ist der Timäus nichts als eine Vermählung des Platonischen Intellectualismus mit den rohern, cosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherrscht hatten, und von denen die Philosophie auf immer geschieden zu haben, als das ewig denkwürdige Werk des Sokrates und Plato gepriesen wird.

Die Unstatthaftigkeit jener Combination leuchtet klar auch aus den Werken der Neuplatoniker hervor, welche schon dadurch dafs sie die angebliche Materie des Plato gänzlich aus ihren Systemen ausschlofsen bewiesen, dafs sie noch immer reiner und tiefer den Geist ihres Ahnherrn aufgefafst, als alle später folgenden. Die Materie erklärten sie als das Nichts und nannten sie das was nicht ist (οὐκ ὄν). Ohne

auch

auch zwischen diesem und der Gottheit, oder irgend einem Ausflufs derselben, irgend eine directe Beziehung oder ein reales Verhältnifs zuzulassen, z. B. dafs das Licht des göttlichen Wesens an dem Nichts sich gebrochen, oder abgespiegelt habe und hieraus die Sinnenwelt entstanden sey; denn das grob-Realistische jeder solchen Vorstellungsart war ihren durch das Licht des Idealismus erleuchteten Gedanken eben so fremd als jede Art von Dualismus. Wenn das Parsische Religionsfyftem zur Erklärung der Mischung des unendlichen und endlichen Princips in den sinnlichen Dingen zwey Urwesen annimmt, die mit einander im Streit liegen und nur in der Auflösung alles Concreten (im Weltende) wieder geschieden und jedes in seine eigene Qualität gestellt werden können: so ist das dem Realen entgegengesezte Urwesen keine blofse Privation, ein pures Nichts, sondern ein Princip des Nichts und der Finfternifs, eine Macht, gleich jenem Princip, das in der Natur auf das Nichts wirkt und das Licht in der Refraction trübt. An dem leeren Nichts aber kann nichts sich reflectiren, oder durch dasselbe getrübt werden, und vor dem Allguten oder gleichewig mit ihm kann kein böses Princip oder ein Princip des Nichts seyn; denn dieses ist überall nur von der zweyten und nicht von der ersten Geburt.

Allgemein gesprochen: sollte die Vielen, welche sich ohne Beruf, von leerem Dünkel getrieben,

an die hohe Frage wagen, nicht schon die einfachste Reflexion belehren, dafs sie gleich unwissend sind, sie mögen das Absolute zum positiv Hervorbringenden des Endlichen machen, oder jenem ein Negatives unterlegen, gleichviel ob sie es zuerst als Materie mit unendlicher Mannichfaltigkeit von Qualitäten, oder, nachdem sie ihm die Mannichfaltigkeit abgebleicht, als ein blofses leeres Unbestimmtes angeben, oder endlich gar zum Nichts machen? Denn in diesem wie in dem ersten Falle wird Gott zum Urheber des Bösen gemacht. Die Materie, das Nichts hat für sich durchaus keinen positiven Character; es nimmt ihn erst an und wird zum bösen Princip, nachdem der Abglanz des guten mit ihm in Conflict tritt. Nun werden sie allerdings sagen, dieser Streit ist nicht von Gott verhängt, dagegen aber zugeben, dafs die erste Wirkung oder der erste Ausflufs Gottes durch ein von ihm unabhängiges Princip begränzt ist, und hiermit in den vollkommensten Dualismus zurückfallen.

Mit einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Sollte Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müfste in diesem ihr positiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar

nur

nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Ferner: Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein blofs negatives Verhältnifs, sie beweifst nicht sowohl, dafs sie sind, als dafs sie nicht sind: wie kann sie ihnen also irgend ein positives Verhältnifs zu Gott geben? Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann dahsr nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen.

Diese eben so klare und einfache, als erhabene Lehre ist auch die wahrhaft Platonische, wie sie in denjenigen Werken angedeutet ist, die am reinsten und und unverkennbarsten das Gepräge seines Geistes tragen. Nur durch den Abfall vom Urbild läfst Plato die Seele von ihrer ersten Seligkeit herabsinken, und in das zeitliche Universum gebohren werden, durch das sie von dem wahren losgerissen ist. Es war ein Gegenstand der geheimeren Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato defshalb nicht undeutlich hinweist, den Ursprung der Sinnenwelt nicht, wie in der Volksreligion, durch eine Schöpfung, als ein positives Hervorgehen aus der Absolutheit, sondern als einen Abfall von ihr vorzustellen. Hierauf gründete sich

ihre

ihre practische Lehre, welche darinn bestand, daſs die Seele, das gefallene Göttliche im Menschen, so viel möglich von der Beziehung und Gemeinschaft des Leibes abgezogen und gereiniget werden müsse, um so, indem sie dem Sinnenleben absterbe, das absolute wieder zu gewinnen und der Anschauung des Urbildes wieder theilhaftig zu werden. Die nämliche Lehre findet ihr im Phädo auf allen Blättern verzeichnet. Besonders scheint in den Eleusinischen Geheimnissen dieselbe durch die Geschichte der Demeter und des Raubs der Persephone symbolisch vorgebildet worden zu seyn*).

Wir gehen auf den Punct zurück, den wir erst verlieſsen. — Durch dieselbe stille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Wesenheit des Absoluten sich im Object ab- und ihm einbildet, ist dieses auch, gleich jenem, absolut in sich selbst. „Der Ordner des Alls, drückt sich der Timäus in seiner bildlichen Sprache aus, war gut: dem Guten aber entsteht niemals, wegen irgend etwas noch irgendwann, Neid: dessen frey wollte er, daſs Alles so viel möglich ihm ähnlich sey." — Das ausschlieſsend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daſs sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses In-sich-selbstseyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten ist Freyheit und von jener ersten Selbst-

*) S. Kritisches Journal der Philosophie, I. Band 3tes St. S. 24. 25.

Selbstständigkeit des Gegenbildes fliefst aus, was in der Erscheinungswelt als Freyheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das andere Absolute seyn, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objectivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist; diefes sein Verhältnifs zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolut-frey nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eignen Qualität, als Freyes, getrennt von der Nothwendigkeit, ist, hört es auch auf frey zu seyn und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist.

Was in dieser Beziehung von dem Gegenbilde gilt, gilt nothwendig auch von jeder der in ihm begriffnen Ideen. Die Freyheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist das wahre Nichts, und kann ebendefshalb auch nichts, als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge produciren. Der Grund des Abfalls, und

und in so fern auch dieses Producirens, liegt nun **nicht** im **Absoluten**, er liegt lediglich im **Realen, Angeschauten selbst**, welches ganz als ein Selbstständiges, Freyes zu betrachten ist. Der Grund der **Möglichkeit** des Abfalls liegt in der Freyheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolut-Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form und dadurch in dem Absoluten; der Grund der ***Wirklichkeit*** aber einzig im **Abgefallnen selbst**, welches ebendaher **nur durch und für sich selbst** das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.

Da nämlich das Reale, wie es im Absoluten ist, unmittelbar als solches auch ideal und demnach **Idee** ist, so kann es, getrennt vom Absoluten, indem es **rein als solches** in sich selbst ist, nothwendig nicht mehr Absolutes, sondern nur Negationen der Absolutheit, Negationen der Idee produciren. Da nun diese als Realität unmittelbar zugleich Idealität ist, so wird das Producirte eine Realität seyn, die von der Idealität getrennt, nicht unmittelbar durch sie bestimmt ist, eine Wirklichkeit also, welche nicht zugleich die vollständige Möglichkeit ihres Seyns in sich selbst, sondern **aufser sich** hat, demnach eine sinnliche, bedingte Wirklichkeit.

Das **Producirende** bleibt immer die **Idee**, welche, sofern sie bestimmt ist, Endliches zu produciren, in ihm sich anzuschauen, **Seele** ist. Das, worinn sie sich objectiv wird, ist nicht mehr ein Reales, sondern ein blofses Scheinbild, ein immer und

und nothwendig Producirtes, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele, znd auch auf diese nur, sofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist.

Inwiefern es die Selbstobjectivirung des Absoluten in der Form ist, wodurch das Gegenbild in sich selbst seyn und von dem Urbild sich entfernen kann, insofern hat die Erscheinungswelt ein, aber nur indirectes, Verhältnifs zum Absoluten. Daher der Ursprung keines endlichen Dings unmittelbar auf das Unendliche zurückgeführt, sondern nur durch die Reihe der Ursachen und Wirkungen begriffen werden kann, die aber selbst endlos ist, deren Gesetz daher keine positive, sondern eine blofs negative Bedeutung hat, dafs nämlich kein Endliches unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und auf dieses zurückgeführt werden kann. Wodurch schon in diesem Gesetz der Grund des Seyns endlicher Dinge als ein absolutes Abbrechen vom Unendlichen ausgedrückt wird.

Dieser Abfall ist übrigens so ewig, (aufser aller Zeit), als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Denn wie jene auf eine ewige Weise als Idealität in ein anderes Absolutes, als Reales, geboren wird, und, wie dieses andere Absolute, als Uridee, nothwendig eine gedoppelte Seite hat, die eine, wodurch es in sich selbst, die andere, wodurch es im An-sich ist: so ist, eben damit und auf gleich ewige Weise, der Uridee, wie jeder, der in ihr begriffenen

Ideen,

Ideen, ein doppeltes Leben verliehen, eines in sich selbst, wodurch sie aber der Endlichkeit sich verpflichtet, und welches, inwiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist, das andre im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist. Dieser Ewigkeit des Abfalls und seiner Folge, des sinnlichen Universum, unerachtet ist aber in Bezug auf das Absolute, sowohl als die Idee an sich selbst, jener wie dieses, ein bloſses Accidens, da der Grund von ihm weder in jenem noch in dieser an sich liegt, sondern nur in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet. Er ist auſserwesentlich für das Absolute, wie für das Urbild: denn er verändert nichts in beyden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt und in Ansehung des Absoluten wie des Urbilds wahrhaft Nichts und nur für sich selbst ist.

Der Abfall kann auch nicht (was man so nennt) erklärt werden, denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniſs, das er mit sich führt, die Nicht-Absolutheit ist. Denn die Selbstständigkeit, welche das andre Absolute in der Selbst-Beschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen In-sich-selbst-Seyns, aber nicht weiter; über diese Gränze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht.

Klarer

Klarer hat wohl auf dieses Verhältnifs von allen neueren Philosophen keiner gedeutet als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewufstseyns nicht in einer That-Sache, sondern in einer That-Handlung gesetzt will. Wie wenig die Zeitgenossen diesen Ausspruch zu ihrer Erleuchtung zu benutzen fähig gewesen, liegt aber nicht minder am Tage.

Das für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht: so ist der Punct der äufsersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit. Die Seele schaut in allen Dingen einen Abdrück dieses Princips ein. Am unorganischen Körper drückt sich das In-sich-selbst-Seyn als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beseelung, als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, ist die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als Vernunft; denn die Form, als das Wesen des Wissens, ist das Urwissen, die Urvernunft selbst (λογος): das Reale aber als ihr Product ist dem Producirenden gleich, demnach

reale

reale Vernunft und als gefallene Vernunft Verstand (Νοῦς). Wie nun die Ureinheit alle Ideen, die in ihr sind, aus sich selbst zeugt, so producirt sie auch als Verstand wieder die jenen Ideen entsprechenden Dinge lediglich aus sich selbst. Die Vernunft und die Ichheit, in ihrer wahren Absolutheit, sind Ein und dasselbe und ist diese der Punct des höchsten Für-sich-selbst-Seyns des Abgebildeten, so ist sie zugleich der Punct, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirrdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die grofsen Absicht des Universum und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.

Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Princip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, wenn auch unbewufst, zu ihrem eignen Princip macht, kann, nach der vorhergehenden Vermischung der Ideen mit den Begriffen der Endlichkeit im Dogmatismus, nicht grofs genug angeschlagen werden. Es ist wahr, dafs es, als Princip der gesammten Wissenschaft, nur eine negative Philosophie zum Resultat haben kann, aber es ist schon viel gewonnen, dafs das Negative, das Reich des Nichts vom Reiche der Realität und dem einzig positiven durch eine schneidende Gränze geschieden

schieden ist, da jenes erst nach dieser Scheidung wieder hervorstrahlen konnte. Wer das gute Princip ohne das böse zu erkennen meynt, befindet sich in dem gröfsten aller Irrthümer: denn, wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel.

Fichte sagt: die Ichheit ist nur i h r e e i g n e T h a t, ihr eignes Handeln, sie ist n i c h t s abgesehen von diesem Handeln, und nur f ü r s i c h s e l b s t, nicht a n sich selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden. Wie rein spricht sich die uralte Lehre der ächten Philosophie in diesem zum Princip der Welt gemachten N i c h t s der Ichheit aus, und in welchem Gegensatz mit der Unphilosophie, welche vor diesem Nichts zurückbebend, seine Realität in einem Substrat, worauf das unendliche Denken einwirkt, in einer unförmlichen Materie, einem Stoff zu fixiren strebt!

Wir wollen jenes Princip in einigen seiner Ramificationen, durch die es sich in die Natur erstreckt, verfolgen: ohne eben auf Vollständigkeit oder strenge Ordnung Anspruch zu machen.

Das erscheinende Universum ist nicht dadurch abhängig, dafs es einen Anfang in der Zeit hat, es ist vielmehr der Natur oder dem B e g r i f f n a c h abhängig und hat wahrhaft weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein blofses Nichtseyn

ist,

ist, das Nicht-seyn aber eben so wenig geworden als nicht geworden seyn kann.

Die Seele, ihren Abfall erkennend, strebt gleichwohl in diesem, ein anderes Absolutes zu seyn und demnach Absolutes zu produciren. Ihr Verhängniſs ist aber, das, was in ihr, als Idee, ideal war, real demnach als Negation des Idealen zu produciren. Sie ist also productiv von besondern und endlichen Dingen. Nun strebt sie zwar in jedem dieser Scheinbilder so viel möglich die ganze Idee nach ihren beyden Einheiten und an dem vollkommensten Bild von ihr selbst sogar alle Abstufungen der Ideen auszudrücken, so, daſs sie, diese Bestimmung des Producirten von dieser, jene von jener Idee nehmend das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Universum zu machen strebt. Auf diese Art entstehen ihr denn auch die verschiedenen Potenzen der Dinge, indem sie stufenweise, jetzt die ganze Idee im Realen, jetzt im Idealen ausdrückend bis zur Ureinheit sich erhebt. Aber von der Seite ihrer Selbstheit ist die Verwicklung mit der Nothwendigkeit unauflöslich, welche sich, für sie, in die *natura naturata*, den allgemeinen Schauplatz der Geburt der endlichen und sinnlichen Dinge, ausbreitet. Nur durch die Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit, gelangt sie wieder dazu, Göttliches anzuschauen, und Absolutes zu produciren.

Die

Die beyden Einheiten der Idee, die, wodurch sie in sich und die, wodurch sie im Absoluten ist, sind in ihrer Idealität Eine Einheit und die Idee daher ein absolutes Eins. In dem Abfall wird sie zu einem Zwey, einer Differenz, und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drey. Ein Bild des An-sich kann sie nämlich nur produciren, indem sie die beyden Einheiten der Substanz als bloſse Attribute unterordnet. Das In - sich - selbst - Seyn getrennt von der andern Einheit involvirt unmittelbar das Seyn mit Differenz der Wirklichkeit von der Möglichkeit (die Negation des wahren Seyns); die allgemeine Form dieser Differenz ist die Zeit, denn jedes Ding ist zeitlich, welches die vollkommne Möglichkeit seines Seyns nicht in sich selbst, sondern in einem andern hat und die Zeit ist daher das Princip und die nothwendige Form aller Nicht-Wesen. Das Producirende, welches die Form der Selbstheit durch die andre Form zu integriren sucht, macht die Zeit zu einem Attribut, einer Form der Substanz (des producirten Realen), an welchem sie jene durch die erste Dimension ausdrückt. Denn die Linie ist die in der andern Einheit erloschene Zeit. Diese andre Einheit ist der Raum. Denn wie die erste die Einbildung der Identität in die Differenz ist, ist die andre nothwendig die der Zurückbildung der Differenz in die Identität, die Differenz also der Ausgangspunct. Diese, welche im Gegensatz mit der Identität nur als reine Negation

erschei-

erscheinen kann, stellt sich im Punct dar, denn er ist die Negation aller Realität. Die Auflösung der Identität in die Differenz, die sich, für die Seele, durch eine absolute Geschiedenheit ausdrürkt, in der nichts mit dem andern Eines ist, kann nur dadurch aufgehoben werden, dafs die Differenz als reine Negation gesetzt wird, wo dann, weil Negation der Negation ähnlich und gleich seyn mufs, die Identität dadurch gesetzt ist, dafs in der absoluten Geschiedenheit kein Punct vom andern wesentlich verschieden, sondern jeder dem andern vollkommen ähnlich und gleich ist, und einer durch alle und alle durch jeden einzelnen bedingt werden, welches im absoluten Raume der Fall ist.

Der Raum nimmt die Zeit auf, dieses geschieht in der ersten Dimension: wie die Zeit auch den Raum und, obwohl in der Unterordnung unter die herrschende Dimension, (die erste), alle übrigen in sich aufnimmt. Die herrschende Dimension des Raums ist die zweyte, das Bild der idealen Einheit; diese ist in der Zeit als Vergangenheit, welche für die Seele, wie der Raum, ein abgeschlofsnes Bild ist, worinn sie die Differenzen als zurückgegangen, wieder aufgenommen in die Identität anschaut. Die reale Einheit, als solche, schaut sie in der Zukunft an, denn durch diese projiciren sich für sie die Dinge und gehen in ihre Selbstheit ein. Die Indifferenz oder die dritte Einheit haben die beyden Gegenbilder gemein, denn die Gegenwart in der Zeit weil sie für

die

die Seele nie ist, wie die ruhige Tiefe des Raums, sind ihr ein gleiches Bild des absoluten Nichts der endlichen Dinge.

Das Producirende indeſs sucht, wie gesagt, das Producirte so viel möglich der Idee gleich zu machen. Wie das wahre Universum alle Zeit als Möglichkeit in sich, aber keine auſser sich hat, ſtrebt jenes die Zeit dem dritten zu unterwerfen und sie in der andern Einheit zu fesseln. Weil aber die Seele nicht zurückkann in die absolute Thesis, die absolute Eins, producirt sie nur die Synthesis oder die Drey, worinn die beyden Einheiten, nicht wie im Absoluten ungetrübt, als ein und dasselbe Eins, das sich nicht summirt, ſondern als ein unüberwindliches Zwey stehen. Das Producirte ist daher ein Mittelwesen, welches an der Natur der Einheit und der Zweyheit, des guten und des bösen Princips gleicherweise Theil nimmt, worinn die beyden Einheiten sich durchkreuzend sich trüben und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild oder Idol der wahren Realität hervorbringen.

Die Materie gehört, in wiefern sie nichts anders, als die Negation der Evidenz, des reinen Aufgehens der Realität in der Idealität selbst ist, ganz und gar zu der Gattung der Nichtwesen. Als ein bloſses Idol (*simulachrum*) der Seele, ist sie an sich und unabhängig von dieser betrachtet ein vollkommnes Nichts: wie sie in dieser Geschiedenheit von der Seele die Weisheit der Griechen in den Schattenbil-

dern

dern des Hades abbildet, wo auch die hohe Kraft des Herakles nur als Gebild (εἴδωλον) schwebt, während er selber im Kreis der unsterblichen Götter weilt *).

Inwiefern nun die Seele von der Seite ihrer Selbstheit oder Endlichkeit betrachtet nur durch dieses Mittelwesen, wie durch einen getrübten Spiegel, die wahren Wesen erkennt, ist alles endliche Erkennen nothwendig ein irrationales, das zu den Gegenständen an sich nur noch ein indirectes, durch keine Gleichung aufzulösendes, Verhältniſs hat.

Die Lehre von dem Usrprung der Materie gehört mit zu den höchsten Geheimnissen der Philosophie. Noch hat keine dogmatische Philosophie die Alternative überwunden, sie entweder unabhängig von Gott, als ein anderes ihm entgegengesetztes Grundwesen, eder als die Wirkung eines solchen, oder abhängig von Gott, und dadurch Gott selbst zum Urheber der Privation, der Beschränkungen und des daraus resultirenden Uebels zu machen. Selbst Leibnitz, welcher, richtig verstanden, die Materie bloſs aus den Vorstellungen der Monaden ableitet, welche, wenn sie adäquat sind, nur Gott, wenn sie aber verworren sind die Welt und und die sinnlichen Dinge zum Gegenstand haben — selbst Leibnitz, weil er diese verworrenen Vorstellungen und die mit ihnen nothwendig verbundenen Privationen des Uebels und des moralischen Bösen nicht erklä-

*) Odyss. XI. 600.

erklären konnte, vermochte sich nicht der Aufgabe einer Rechtfertigung und gleichsam Vertheidigung Gottes wegen der Verhängung oder Zulassung desselben zu entziehen.

Allen jenen Zweifelsknoten, woran die Vernunft seit Iahrtausenden sich müde gearbeitet hat, macht die alte, heilige Lehre ein Ende: daſs die Seelen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt herabsteigen, wo sie zur Strafe ihrer Selbstheit und einer diesem Leben (der Idee, nicht der Zeit nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib, wie an einen Kerker, sich gefesselt finden und zwar die Erinnerung des Einklangs und der Harmonie des wahren Universum mit sich bringen, aber sie in dem Sinnengeräusch der ihnen vorschwebenden Welt nur gestört durch Misklang und widerstreitende Töne vernehmen so wie sie die Wahrheit nicht in dem was ist oder zu seyn scheint, sondern nur in dem, was für sie war und zu dem sie zurückstreben müssen, dem intelligibeln Leben, zu erkennen vermögen.

Aber nicht minder lösen sich auch alle Widersprüche, in die sich der Verstand und die realistische Ansicht unvermeidlich verwickelt, durch diese Lehre auf. Denn wenn z. B. gefragt wird, ob das Universum endlos ausgedehnt oder begränzt sey; so ist die Antwort: keines von beyden, denn das Nichtseyn kann eben so wenig begränzt als nichtbegränzt seyn, weil es von einem Nichtwesen keine Prädicate giebt. Ist aber die Frage die: ob das Universum

versum, so fern es eine scheinbare Realität hat, das eine oder andere sey? so heifst diefs eben so viel, als: ob ihm das eine oder das andere beyder Prädicate in dem Sinn zukomme, in welchem ihm auch die Realität zukommt, nämlich blofs im Begriff und in der Vorstellung? wo man denn wiederum nicht um die Antwort verlegen seyn kann.

Wir geben noch einige kurzen Linien der weiteren Folgerungen aus dieser Lehre für die Naturphilosophie an.

Die Seele, nachdem sie in die Endlichkeit versenkt ist, kann die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, sondern nur in einer durch die Materie getrübten Gestalt erblicken. Gleichwohl erkennt sie auch so noch in ihnen die Urwesen und sie selbst als Universa, zwar differenziirt und aufser einander, aber nicht blofs als abhängig von einander, sondern zugleich als selbstständig. Wie nun der endlichen Seele die Ideen nur in den Gestirnen, als unmittelbaren Abbildern, erscheinen, so verbinden sich dagegen die den Gestirnen vorstehenden Ideen als Seelen mit organischen Leibern, wodurch die Harmonie zwischen diesen und jenen begriffen wird. Als die Abbilder der ersten Ideen und demnach als die ersten abgefallnen Wesen müssen der Seele diejenigen erscheinen, welche, das gute Princip noch unmittelbarer darstellend, in der Dunkelheit der abgefallnen Welt wie Ideen in eignem Lichte leuchten und das Licht, den Ausflufs der

ewigen

ewigen Schönheit in der Natur verbreiten. Denn diese entfernen sich am wenigsten von den Urbildern und nehmen auch am wenigsten von der Leiblichkeit an. Sie verhalten sich wieder zu den dunkeln Gestirnen, wie sich die Ideen zu ihnen selbst verhalten, nämlich als die Centra, in welchen jene sind, zugleich indem sie in sich selbst sind, aus welchem Einklang ihre Bewegungen entstehen: wie davon schon anderwärts hinlänglich gehandelt worden ist.

Wie Gott in dem ersten Gegenbild, durch die Form, nicht nur überhaupt sich objectiv wird, sondern auch sein Anschauen selbst wieder in jenem anschaut, damit es ihm vollkommen ähnlich und gleich sey: so schaut die Seele auch sich selbst wieder hinein in die Natur, im L i c h t, welches der in ihr, nur wie in Trümmern wohnende, Geist ist. Denn, obgleich von dem idealen Princip vollkommen gesondert, ist die Erscheinungswelt doch, für die Seele, die Ruine der göttlichen oder absoluten Welt. Sie ist nämlich die Absolutheit, aber nur in ihrer a n g e s c h a u t e n Gestalt, nicht das schlechthin-Ideale, und auch jene nicht an sich, sondern inwiefern sie durch Differenz und Endlichkeit getrübt ist. Daraus begreift sich, wie Spinoza sogar bis zu dem harten Satze: *Deus est res extensa*, fortgehen konnte, wenn man auch nicht die Reflexion machen wollte, daſs er von Gott die Ausdehnung nur in so weit aussagt, als Er das gleiche W e s e n oder A n-

sich

sich des Denkens und der Ausdehnung ist, wo denn das, was in dem Ausgedehnten ausgedehnt, in dem Negirten negirt *ist*, allerdings das Wesen Gottes ist: oder welcher Philosoph möchte wohl dem widersprechen, daſs das in dem Sinnlichen und Ausgedehnten Verneinte das An-sich und demnach das göttliche ist?

Daſs aber die Naturphilosophie des Materialismus, dann der Identification Gottes mit der Sinnenwelt, hierauf des Pantheismus und wie solche Namen, deren sich das Volk, ohne eben viel dabey zu denken, als Waffen bedient, weiter heiſsen mögen, angeklagt worden ist: kann nur auf die völlig Unwissenden oder die Blödsinnigen berechnet gewesen seyn, wenn nicht etwa ein Theil derer, die es vorgebracht haben, selbst unter die eine oder andere dieser Categorien gehört hat: denn erstens hat die Naturphilosophie die absolute Nicht-Realität der gesammten Erscheinung aufs klarste behauptet und von den Gesetzen, welche nach Kant ihre Möglichkeit aussprechen, dargethan: „daſs sie vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit sind, indem sie alle ein Seyn auſser der absoluten Identität, welches an sich ein Nichts ist, aussagen:“ *) Zweytens hat sie „das absolute Getrennthalten (die vollkommne Abscheidung) der erscheinenden Welt von der schlechthin-realen als wesentlich zur Erkenntniſs der wahren Philosophie“, gefo-

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik B. I. H. 2. S. 11.

gefodert, „weil nur dadurch jene als absolute Nicht-Realität gesetzt werde, jedes andre Verhältniſs aber zum Absoluten ihr selbst eine Realität gebe *): drittens ist jederzeit die Ichheit als der eigentliche Absonderungs- und Uebergangspunct der besondern Formen aus der Einheit, als das wahre Princip der Endlichkeit aufgestellt und von ihr dargethan worden, daſs sie nur ihr eigne That und unabhängig von ihrem Handeln, ebenso wie das Endliche, das mit ihr und nur für sie abgesondert ist vom All, wahrhaftig Nichts sey **): welches Nichts denn übrigens einstimmig von der ächten Philosophie aller Zeiten, wenn auch in verschiedenen Formen, behauptet worden ist.

Freyheit, Sittlichkeit und Seligkeit: Endabsicht und Anfang der Geschichte.

„Es schien mir immer ein unauflösliches Problem zu seyn, sagt Eschenmayer ***), den Willen, der alle Spuren von einer Abkunft jenseits des Absoluten in sich trägt, aus der absoluten Identität und noch

*) Ebendas. 1stes H. S. 73.

**) S. ausser vielen Stellen in Bruno die Zeitschr. I. 2tes H. S. 13. und Kritisches Journal der Philosophie Bd. 1. H. 1. S. 13.

***) S. 51. der angef. Schrift.

noch mehr aus dem absoluten Erkennen zu entwickeln.“ Und ferner: „So wahr es ist, dafs alle Gegensätze der Erkenntnissphäre in der absoluten Identität aufgehoben sind: so wenig möglich ist es über den Hauptgegensatz des Diefseits und Jenseits hinauszukommen“*).

Wenn das Diefseits hier die Erscheinungswelt und die Sphäre des endlichen Erkennens bedeutet, so wird Eschenmayer in dem, was wir so eben von der absoluten Unterscheidung beyder, der erscheinenden und der absoluten Welt, behauptet haben, die vollkommene Bestätigung seines Gegensatzes finden. Wenn aber, nach derselben Stelle, auch das Absolute noch sein Ienseits hat und das Diesseits als „das ziehende Gewicht des Willens, der im Erkennen ans Endliche gefesselt ist“**) beschrieben wird, so sehe ich klar, dafs Eschenmayer bey dem Absoluten etwas ganz anderes denkt als ich dabey denke: was es ist, das er denkt, weifs ich nicht, da es mir, wie schon gesagt, ein unmittelbarer Widerspruch dünkt, aufser und über dem Absoluten überhaupt etwas zu suchen.

Möge dieser geistreiche Forscher sich selbst deutlich machen, wozu in seiner Vorstellung unser Absolutes herabgesunken ist und wodurch? vielleicht dafs ihm dann zugleich bemerklich wird, dafs eben das höhere, das er jenseits dessen, was er Abso-

lutes

*) Ebendas. S. 54.

**) Das.

lutes nennt, durch Glauben festhalten will, dieselbe Absolutheit ist, die wir in klarem Wissen und eben so klarem Bewufstseyn dieses Wissens besitzen.

Oder hat er nicht selbst bey dieser Absolutheit das *Licht* angezündet, welches bey ihm durchbrechen zu wollen scheint, wenn er sagt: der göttliche Funken der Freyheit, welcher aus der unsichtbaren Welt sich der unsrigen mittheilt, durchbreche die absolute Identität, und erst dann entstehen nach Mafsgab seiner Vertheilung auf einer Seite Denken und Seyn, auf der andern Wollen und Handeln? *)

Nach unserer Vorstellung ist das Wissen eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Object oder als Endliches, welches dadurch selbstständig ist und sich wieder ebenso verhält, wie sich das erste Gegenbild der göttlichen Anschauung verhielt. Die Seele löst sich in der Vernunft auf in die Ureinheit und wird ihr gleich. Hierdurch ist ihr die Möglichkeit gegeben, ganz in sich selbst zu seyn, so wie die Möglichkeit, ganz im Absoluten zu seyn.

Der Grund der Wirklichkeit des einen oder des andern liegt nicht mehr in der Ureinheit, (zu der sich die Seele jetzt selbst verhält, wie diese sich zum Absoluten verhielt), sondern einzig in der Seele selbst, welche demnach aufs Neue die Möglichkeit erhält, sich in die Absolutheit herzustellen, oder aufs Neue in die Nicht-Absolutheit zu fallen und von dem Urbild sich zu trennen.

*) Das. S. 90.

Dieses Verhältniſs von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freyheit, welche allerdings unerklärbar ist, weil dieſs eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu seyn: deren erster Ausgangspunct aber, von dem sie in die Erscheinungswelt erst herabfließt, gleichwohl aufgezeigt werden kann und muſs.

Wie das Seyn der Seele in der Ureinheit und dadurch in Gott für sie keine reale Nothwendigkeit ist, wie sie vielmehr in jener nicht seyn kann, ohne eben dadurch wahrhaft in-sich-selbst und zugleich absolut zu seyn: so vermag sie hinwiederum nicht wahrhaft frey zu seyn, ohne zugleich im Unendlichen, also nothwendig zu seyn. Die Seele, die, sich in der Selbstheit ergreifend, das Unendliche in sich der Endlichkeit unterordnet, fällt damit von dem Urbild ab, aber die unmittelbare Strafe, die ihr als Verhängniſs folgt, ist, daſs das Positive des in-sich-selbst-Seyns ihr zur Negation wird und daſs sie nicht mehr Absolutes und Ewiges, sondern nur Nicht-Absolutes und Zeitliches produciren kann. Wie die Freyheit der Zeuge der ersten Absolutheit der Dinge aber ebendeſshalb auch die wiederholte Möglichkeit des Abfalls ist, so ist die empirische Nothwendigkeit eben nur die gefallene Seite der Freyheit, der Zwang, in den sie sich durch die Entfernung von dem Urbild begiebt.

Wie dagegen die Seele durch die Identität mit dem Unendlichen sich der endlichen Nothwendigkeit

keit entziehe, wird aus dem Verhältniſs derselben zur absoluten erhellen.

Die Seele ist auch in ihrem endlichen Produciren nur Werkzeug der ewigen Nothwendigkeit, ebenso auch die producirten Dinge sind nur Werkzeuge der Ideen. Aber das Absolute hat zu der endlichen Seele nur noch ein indirectes und irrationales Verhältniſs, ſo daſs die Dinge in ihr nicht unmittelbar aus dem Ewigen, sondern nur aus einander entspringen und die Seele demnach, als identisch mit dem Producirten, in dem ganz gleichen Zustand der höchsten Verfinsterung ist, wie die Natur. Die Seele dagegen, in der Identität mit dem Unendlichen, erhebt sich über die Nothwendigkeit, die der Freyheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freyheit selbst ist und in der auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freyheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist.

Religion, als Erkenntniſs des schlechthin-Idealen schlieſst sich nicht an diese Begriffe an, sondern geht ihnen vielmehr voraus und ist ihr Grund. Denn jene absolute Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen: zu erkennen, daſs sie unabhängig von allem Handeln ist, als das Wesen oder An-sich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Dem jene Identität der Nothwendigkeit und Freyheit nach ihrem indirecten Verhältniſs zur Welt, aber in diesem doch erhaben über sie erscheint, erscheint sie als Schicksal, welches zu erkennen daher zu der Sittlichkeit

der

der erste Schritt ist. In dem Verhältniſs der bewuſsten Versöhnung mit ihr erkennt die Seele sie als Vorsehung, nicht mehr wie vom Standpunkt der Erscheinung als unbegriffene und unbegreifliche Identität, sondern als Gott, dessen Wesen dem geistigen Auge ebenso unmittelbar, durch sich selbst sichtbar und offenbar ist, als das sinnliche Licht dem sinnlichen Auge.

Die Realität Gottes ist nicht eine Foderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur der Gott, auf welche Weise es sey, erkennt ist erst wahrhaft sittlich. Nicht als ob die sittlichen Gebote dann auf Gott, als Gesetzgeber bezogen und darum erfüllt werden sollten, oder welches andre Verhältniſs dieser Art sich diejenigen denken mögen, die einmal nur Endliches zu denken vermögen: sondern, weil das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist und weil dieses in seinen Handlungen ausdrücken eben so viel ist als das Wesen Gottes ausdrücken. Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist und diesen seyn zu lassen, damit eine sittliche Welt sey, ist nur durch vollkommne Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich.

Wie es nun Ein und derselbe Geist ist, der die Wissenschaft und das Leben unterrichtet, die endliche Freyheit zu opfern, um die unendliche zu erlangen und der Sinnenwelt zu sterben, um in der geiſtigen einheimisch zu seyn: wie also weder Sitten-

tenlehre noch Sittlichkeit ist ohne Anschauung der Ideen, so ist hinwiederum eine Philosophie, die das Wesen der Sittlichkeit ausschliefst, nicht minder ein Unding.

Bey Eschenmayer *) steht folgendes gedruckt: „Schelling hat den intelligibeln Pol oder die Gemeinschaft vernünftiger Wesen, welche einen nothwendigen Bestandtheil unsers Vernunftsystems ausmacht, in keiner seiner Schriften deutlich und ausführlich berührt, und *dadurch* die *Tugend* als eine der Grundideen aus der Vernunft *ausgeschlossen*," welches er denn ferner noch in andern Wendungen wiederholt.

Wenn platte Unwissenschaftlichkeit sich für ihre Nullität durch herzbrechende Aeufserungen über die Nichtsittlichkeit einer Philosophie an dieser rächt, oder, pfäffisch-tückisch, auch ein anderer durch ein so leichtes Urtheil seiner Beengtheit Luft zu machen sucht: so ist das in der Ordnung und begreiflich. Eschenmayer wenn er das Unglück hat, in denselben Ton zu fallen, geräth nur in Widerspruch mit sich selbst: denn wie kann er ohne sich zu widersprechen demselben System, dem er jenen Vorwurf macht, zugestehen: es lasse nach dem Fichte'schen für Philosophie vor jetzt nichts zu wünschen übrig, mit ihm beginne der heitre Tag der Wissenschaft **) u. a. m.? Oder gehört auch die Idee der Tugend nach ihm in die

*) §. 86. d. angef. Schr.

**) Das. Vorber. S. II. S. 17.

die Spähre der Nichtphilosophie? und kann ein System der Philophie vor jetzt nichts zu wünschen übrig lassen, ob es gleich die Idee der Tugend aus der Vernunft ausschliefst? Und nun erst der Grund! Weil der Verfasser die sittliche Gemeinschaft vernünftiger Wesen in seinen Schriften nicht ausführlich und deutlich berührt, (also nur nicht auf diese Weise berührt) hat, hat er die Idee der Tugend positiv ausgeschlossen, (denn anders läfst sich die Stelle nicht erklären), ausgeschlossen in einem System, das alle Ideen als Eine behandelt, dessen Eigenthümliches es ist, alles in der Potenz des Ewigen darzustellen *) in welchem nach Eschenmayer selbst **) „die Tugend allein auch wahrhaft und schön, die Wahrheit auch tugendhaft und schön und die Schönheit mit Tugend und Wahrheit verschwistert ist“ Wo sollte nun bey dieser Identität die Ausschliefsung irgend einer dieser Ideen herkommen?

„Das lautet alles vortrefflich“ werden nun andre sprechen: „ohngefähr sagen wir das auch, (sie sagen es allerdings, weil auch diese Formel ihnen, wie so manche andre, durch das öftere Vorkommen geläufig geworden ist), aber wir denken etwas ganz Anders dabey.“

Wir wollen es also unverhohlen bekennen und deutlich sagen: Ja! wir glauben, dafs es etwas Höheres

*) Das. S. 17.

**) S. 92.

heres giebt, als eure Tugend und die Sittlichkeit, wovon ihr, armselig und ohne Kraft, redet: wir glauben, daſs es einen Zustand der Seele giebt, in welchem für sie so wenig ein Gebot, als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloſs der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäſs handelt. Das Gebot spricht sich durch ein Sollen aus und setzt den Begriff des Bösen neben dem des Guten voraus. Um das Böse euch gleichwohl zu erhalten, (denn es ist nach dem Vorhergehenden der Grund eurer sinnlichen Exiſtenz), wollt ihr die Tugend lieber als Unterwerfung, denn als absolute Freyheit, begreifen. Daſs Sittlichkeit in diesem Sinne nichts Höchstes sey, könnt ihr aber schon aus dem Gegensatz sehn, den sie für euch zur Begleitung hat, dem der Glückseligkeit. Die Bestimmung des Vernunftwesens kann nicht seyn, dem Sittengesetz eben so zu unterliegen, wie der einzelne Körper der Schwere unterliegt: denn hiemit bestünde das Differenzverhältniſs: die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freyheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Wie, unglücklich zu seyn oder sich zu fühlen die wahre Unsittlichkeit selbst ist, so ist Seligkeit nicht ein Accidens der Tugend, sondern sie selbst. Nicht ein abhängiges, sondern ein in der Gesätzmäſsigkeit zugleich freyes Leben zu leben ist absolute Sittlichkeit. Wie die Idee und wie ihr Abbild, der Weltkörper, nur dadurch daſs er das Centrum, die Iden-

tität, in sich selbst aufnimmt, zugleich in ihr ist und umgekehrt: so auch die Seele: ihre Tendenz mit dem Centro, mit Gott Eins zu seyn ist Sittlichkeit, aber die Differenz würde als bloſse Negation bestehen, wäre nicht diese Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit zugleich ein Uebergang des Unendlichen in das Endliche, d. h. ein vollkommnes In-sich-selbst-seyn des letzteren: Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich demnach nur als die zwey verschiednen Ansichten Einer und derselben Einheit: keiner Ergänzung durch die andere bedürftig; ist jede für sich absolut und begreift die andre, und das Urbild dieses Eins-seyns, welches zugleich das der Wahrheit und der Schönheit ist, ist in Gott.

Gott ist auf eine völlig gleiche Weise absolute Seligkeit und absolute Sittlichkeit, oder beyde sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Denn in ihm ist keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus den ewigen Gesetzen seiner Natur flieſsende Nothwendigkeit d. h. die nicht als solche zugleich absolute Seligkeit wäre. Aber auch hinwiederum die Seligkeit ist in Ansehung Gottes in der absoluten Nothwendigkeit, und in so fern in der absoluten Sittlichkeit gegründet. In ihm ist das Subject auch schlechthin das Object, das Allgemeine das Besondre, Er ist nur Ein und dasselbe Wesen von der Seite der Nothwendigkeit und von der Seite der Freyheit betrachtet.

Von

Von der Seligkeit Gottes ist die Natur, von seiner Heiligkeit die ideale Welt, obgleich nur ein unvollkommnes durch Differenz gestörtes, Bild.

Gott ist das gleiche An-sich der Nothwendigkeit und der Freyheit: denn die Negation, wodurch der endlichen Seele die Nothwendigkeit als unabhängig von der Freyheit, ihr entgegen, erscheint, verschwindet in ihm: aber Er ist, nicht nur in Bezug auf die einzelne Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der sie dieselbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, sondern eben so in Bezug auf die Gattung das gleiche Wesen der Freyheit und der Nothwendigkeit, der Getrenntheit der Vernunftwesen im einzelnen und der Einheit aller im Ganzen. Gott ist daher das unmittelbare An-sich der Geschichte, da er das An-sich der Natur nur durch Vermittlung der Seele ist. Denn da im Handeln das Reale, die Nothwendigkeit, unabhängig von der Seele erscheint: so ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben mit der Freyheit nicht aus der Seele selbst zu begreifen, sondern erscheint jederzeit als eine unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt. Da aber Gott die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und Freyheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt seyn kann: so ist auch nur die Geschichte im Ganzen — und auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes.

Obgleich

Obgleich von den Schicksalen des Universums nur die Eine Seite repräsentirend, ist die Geschichte doch nicht partiell sondern symbolisch für jene zu fassen, die sich in ihr ganz wiederholen und deutlich abspiegeln.

Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwey Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andre, welche die Rückkehr. Iene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die große Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen; damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören.

Bevor wir diese Endabsicht der Geschichte und des gesammten Weltphänomens deutlicher entwickeln, sehen wir noch auf einen Gegenstand zurück, über welchen nur die Religion Unterricht ertheilte: ich meyne die für den Menschen so interessante Frage nach den ersten Anfängen der Erziehung seines Geschlechts, dem Ursprung der Künste, der Wissenschaften, und der gesammten Kultur. Die Philosophie sucht auch in jenen gränzenlos dunkeln

Raum

Raum das Licht der Wahrheit zu verbreiten, den Mythologie und Religion für die Einbildungskraft mit Dichtungen angefüllt haben. Die Erfahrung spricht zu laut aus, daſs der Mensch, wie er jetzt erscheint, der Bildung und Gewöhnung durch schon Gebildete bedarf, um zur Vernunft zu erwachen und daſs Mangel der Erziehung zur Vernunft in ihm auch bloſs thierische Anlagen und Instincte sich entwickeln läſst: als daſs der Gedanke als möglich erschiene: das gegenwärtige Menschengeschlecht habe sich von sich selbst aus der Thierheit und dem Instinct zur Vernunft und zur Freyheit emporgehoben. Nicht minder würden auch die dem Zufall überlaſsnen Anfänge der Bildung sogleich nach so verschiednen Richtungen sich getrennt haben, daſs dadurch jene Identität der Bildung, die man in dem Verhältniſs findet, in welchem man sich der Urwelt und der wahrscheinlichen Geburtsstätte der Menschheit annähert, völlig unbegreiflich würde. Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlichen Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äuſserste dämmernde Gränze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkne Kultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint.

Nach diesen Prämissen, bleibt nichts anders übrig, als anzunehmen, daſs die gegenwärtige Menschen-

schengattung die Erziehung höherer Naturen genossen, so daſs dieses Geschlecht, in dem bloſs die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Kultur und Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechtes besitzt, von dem es die tiefere Potenz oder das Residerum ist, und welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf der Erde ausgestreut von ihr verschwunden ist. Wenn nach den Abstufungen der Ideenwelt auch der Idee des Menschen eine höhere Ordnung vorsteht, aus der sie erzeugt ist, so ist es der Harmonie der sichtbaren mit der unsichtbaren Welt gemäſs, daſs dieselben Urwesen, welche die geistigen Erzeuger des Menschen, der ersten Geburt nach, gewesen, in der zweyten seine ersten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er sich in sein vollkommneres Leben wiederherstellt.

Wenn aber gezweifelt werden sollte, wie jenes Geistergeschlecht in irdische Leiber habe herabsteigen können, so überzeugt uns alles, daſs die frühere Natur der Erde sich mit edlern und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen sind: wie die Reste von thierischen Geschöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich gesucht werden, und die durch Gröſse und Structur die jetzt existirenden weit übertreffen, beweisen, daſs sie auch in

andern

andern Gattungen lebender Wesen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplarien und vollkommner gebildete Gattungen, gebohren hat, die den veränderten Verhältnissen der Erde weichend ihren Untergang fanden. Die allmälige Deterioration der Erde ist nicht nur eine allgemeine Sage der Vorwelt, sondern eine ebenso bestimmte physikalische Wahrheit, als es die später eingetretne Inclination ihrer Axe ist. Mit der wachsenden Erstarrung griff die Macht des bösen Princips in gleichem Verhältnifs um sich, und die frühere Identität mit der Sonne, welche die schöneren Geburten der Erde begünstigte, verschwand.

Wir werden uns von jenem höheren Geschlecht, als der Identität, aus welcher das menschliche hervorgieng, gern vorstellen, dafs es von Natur und in unbewufster Herrlichkeit vereinigt, was das zweyte Geschlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben gestreut, allein mit Bewufstseyn verknüpft. Jenen Zustand bewufstloser Glückseligkeit sowohl als den der ersten Milde der Erde haben die Sagen aller Völker in dem Mythos des goldnen Zeitalters erhalten: wie es natürlich war, dafs das zweyte Menschengeschlecht jene Schutzgeister seiner Kindheit, die Wohlthäter, durch die es vom Instinct aufgerichtet, mit den ersten Künsten des Lebens begabt, gegen die künftige Härte der Natur zum voraus geschützt wurde und die ersten Keime der Wissenschaften, der Religion und der Gesetzgebung erlangt hatte,

hatte, in dem Bild der Heroën und der Götter verewigte, mit denen seine Geschichte allerwärts und nach den Ueberlieferungen der ersten und ältesten Völker beginnt.

Unsterblichkeit der Seele.

Die Geschichte des Universum ist die Geschichte des Geisterreichs und die Endabsicht der ersten, kann nur in der der letzten erkannt werden.

Die Seele, welche sich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende desselben ist, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit diesem: ebenso auch die Seele, sofern sie das Princip des Verstandes ist, weil auch diese sich mittelbar durch die erste auf das Endliche bezieht. Das wahre An-sich oder Wesen der blofs erscheinenden Seele ist die Idee, oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntnisse ist. Dafs nun dieses ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz. Das zeitliche Daseyn ändert in dem Urbild nichts und wie es nicht realer wird, dadurch dafs das ihm entsprechende Endliche existirt, so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören real zu seyn.

Dieses Ewige der Seele aber ist nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner

Dauer:

Dauer: sondern es hat überhaupt kein Verhältnifs zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heifsen in dem Sinn, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schliefst. Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinn wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit und keine Befreyung sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. Der Wunfch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab und kann am wenigsten demjenigen entstehen, welcher schon jetzt bestrebt ist, die Seele so viel möglich von dem Leibe zu lösen d. h., nach Sokrates, dem wahrhaft philosophirenden. *)

Es ist daher Miskennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Seyn in der Idee zu setzen **) und wie uns scheint, klarer Misverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauren lassen ***).

Wenn die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heifst) die Folge von einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist, so wird die Seele nothwendig in dem Verhältnifs ewig d. h. wahrhaft unsterblich seyn, in welchem sie sich von jener Negation befreyt hat: dagegen ist

es

*) Phädo p. 153.

**) Eschenmayers angef. Schr. S. 59. §. 67.

***) Ebendas. §. 68. S. 60.

es nothwendig, dafs die, deren Seelen fast blofs vom zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt und aufgeblasen waren, in einen dem Nichts ähnlichen Zustand übergehen und am meisten im wahren Sinne fterblich seyn: daher ihre nothwendige und unwillkührliche Furcht vor der Vernichtung, während dagegen in denjenigen, welche schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind, und den Dämon in sich am meisten befreyt haben, Gewifsheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung fondern die Liebe des Todes entsteht.

Wird aber die Endlichkeit als das wahre Positive und die Verwicklung mit ihr als die wahre Realität und Existenz gesetzt: so werden die ersten, welche sich von ihr als einer Krankheit am meisten zu befreyen getrachtet haben, nothwendig am wenigsten (in diesem Sinne) unsterblich seyn; diejenigen hingegen, welche sich hier auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Fühlen und dem Aehnliches eingescrhänkt haben werden die ihnen erwünfchte Realität ganz vollkommen geniefsen und von Materie trunken gleichsam am meisten, in ihrem Sinne, fortdauern.

Hat schon die erste Endlichkeit der Seele eine Beziehung auf Freyheit und ist eine Folge der Selbstheit: so kann auch jeder künftige Zustand der Seele zu dem gegenwärtigen nur in diesem Verhältnifs stehen und der nothwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, ist der der Schuld oder der Reinheit von der Schuld.

Die

Die Endlichkeit ist an sich selbst die Strafe, die nicht durch ein freyes, sondern nothwendiges Verhängnifs dem Abfall folgt; (hier liegt der Grund der nach Fichte unbegreiflichen Schranken): derjenigen also, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung von dem Urbilde war, wartet nothwendig der negirteste Zustand, diejenigen im Gegentheil, welche es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, werden durch viel wenigere Zwischenstufen zu dem Punkt gelangen, wo sie sich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen und wo sie aufhören sterblich zu seyn: wie es Plato, bildlicher, im Phädo beschreibt, dafs die ersten in den Schlamm der Materie versenkt in der untern Welt verborgen werden, von den andern aber die, welche vorzüglich fromm gelebt haben, von diesem Ort der Erde befreyt und wie aus einem Kerker losgelassen aufwärts in die reinere Region gelangen und über der Erde wohnen, diejenigen aber, welche durch Liebe zur Weisheit hinlänglich gereinigt sind, ganz und gar ohne Leiber die ganze Zukunft leben und zu noch schöneren Wohnsitzen, als jene, gelangen werden.

Diese Stufenfolge möchte sich durch folgende Betrachtungen bewähren. — Das Endliche ist nichts positives, es ist nur die Seite der Selbstheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbild zur Negation wird. Das höchste Ziel aller Geister ist nicht, dafs sie absolut aufhören in sich selbst zu seyn, sondern dafs dieses In-sich-selbst-seyn

auf-

aufhöre, Negation für sie zu seyn, und sich in das Entgegengesetzte zu verwandeln, dafs sie also ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreyt werden. Was ist daher die Natur, diefs verworrene Scheinbild gefallener Geister, anders, als ein Durchgebohrenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen? Da die Selbstheit selber das Producirende des Leibes ist, so schaut jede Seele in dem Mafs, in welchem sie mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zustand verläfst, sich aufs Neue im Scheinbild an und bestimmt sich selbst den Ort ihrer Palingenesie, indem sie entweder in den höheren Sphären und auf bessern Sternen ein zweytes weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orten verstofsen wird: so wie, wenn sie im vorhergehenden Zustand ganz von dem Idol sich gelöst und alles was blofs auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, sie unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt und rein für sich, ohne eine andre Seite, in der Intellectualwelt ewig lebt.

Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist jenes Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt felbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. In gleichem

Ver-

Verhältnifs wie diese sich ihrem Centro annähert, schreitet auch jene zu ihrem Ziele fort, denn auch den Gestirnen sind ihre Verwandlungen bestimmt und ihre allmälige Auflösung aus der tiefern Stufe in die höhere.

Wie nun die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls ist: so mag auch dieser in jener Beziehung von einer mehr positiven Seite angesehen werden. Denn die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfliefsende: die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebne, so dafs sie, als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind: wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, giebt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebnes Leben waren, ins Leben gerufen, ebendadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommne Sittlichkeit geschieht.

Mit dieser Ansicht vollendet sich erst das Bild jener Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten gegen das Gegenbild, welche Spinoza trefflich in dem Satz ausdrückt: dafs Gott sich selbst mit intellectualer Liebe unendlich liebt.

liebt *). Unter diesem Bild der Liebe Gottes zu sich selbst, (der schönsten Vorstellung der Subject-Objectivirung) ist dann auch der Ursprung des Universum aus ihm und sein Verhältnifs zu diesem in allen denjenigen Religionsformen dargestellt worden, deren Geist im Wesen der Sittlichkeit gegründet ist.

Nach unsrer ganzen Ansicht fängt die Ewigkeit schon hier an oder ist vielmehr schon und wenn es, wie Eschenmayer sagt **), einen künftigen Zustand giebt, wo das, was hier nur durch Glauben offenbar ist, Gegenstand des Erkennens seyn wird: so ist nicht einzusehen, warum dieser Zustand nicht gleichfalls hier schon, unter der gleichen Bedingung eintreten könne, unter welcher er jenseits beginnen soll, dafs nämlich die Seele soviel möglich sich von den Banden der Sinnlichkeit befreye: jenes läugnen hiefse die Seele ganz an den Leib fesseln.

*) Ethic. V. Prop. XXXV.

**) S. 60. der angef. Schr.

Anhang.

Anhang.

Ueber die äufseren Formen, unter welchen Religion existirt.

Wenn nach dem Vorbild des Universum der Staat in zwey Sphären oder Klassen von Wesen zerfällt, in die der Freyen, welche die Ideen, und die der Nicht-freyen, welche die concreten und sinnlichen Dinge repräsentiren, so bleibt die höchste und oberste Ordnung noch unerfüllt durch beyde. Die Ideen bekommen dadurch, dafs die Dinge ihre Werkzeuge oder Organe sind, selbst eine Beziehung auf die Erscheinung und treten in sie, als Seleen, ein. Gott aber, die Einheit der obersten Ordnung, bleibt über alle Realität erhaben und hat zu der Natur ewig nur ein indirectes Verhältnifs. Repräsentirt nun der Staat in der höheren sittlichen Ordnung eine zweyte Natur, so kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirecten, nie aber in einem realen Verhältnifs stehen und die Religion kann daher im vollkommensten Staat, will sie zugleich sich selbst in unverletzt reiner Idealität erhalten,

ten, nie anders als esoterisch, oder in Gestalt von Mysterien existiren.

Wollt ihr, daſs sie zugleich eine exoterische und öffentliche Seite habe, so gebt ihr diese in der Mythologie, der Poësie und der Kunst einer Nation: die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leiste auf die Oeffentlichkeit Verzicht und ziehe sich in das heilige Dunkel der Geheimnisse zurück. Der Gegensatz, in welchem sie mit der exoterischen Religion ist, wird weder ihr selbst noch dieser Eintrag thun, sondern desto mehr jedes von beyden in seiner Reinheit und Unabhängigkeit bestehen lassen. So wenig wir von den griechischen Mysterien wissen, wissen wir gleichwohl unzweifelhaft, daſs ihre Lehre mit der öffentlichen Religion im geradesten und auffallendsten Gegensatz war. Der reine Sinn der Griechen offenbart sich eben auch darinn, daſs sie das, was seiner Natur nach nicht öffentlich und real seyn konnte, in seiner Idealität und Abgeschlossenheit bewahrten. Man entgegne nicht, daſs jener Gegensatz der Mysterien und der öffentlichen Religion bloſs darum habe bestehen können, weil jene nur wenigen mitgetheilt worden. Denn sie waren geheim nicht durch Einschränkung der Theilnahme an ihnen, die sich vielmehr auch über die Gränzen von Griechenland erstreckte *), sondern dadurch, daſs ihre Profanation, d. h. ihre Ueber-

*) *Cicer. de Nat. Deor. 1, 42. Mitto Eleusinem sanctam illam et augustam, vbi initiantur gentes orarum ultimae.*

Uebertragung ins öffentliche Leben als Verbrechen betrachtet und bestraft wurde und die Nation auf nichts so eifersüchtig war, als auf die Erhaltung der Mysterien in ihrer Geschiedenheit von allem Oeffentlichen. Dieselben Dichter, welche ihre Poësie ganz auf die Mythologie gründen, erwähnen der Mysterien als der heilvollsten und wohlthätigsten aller Einrichtungen. Ueberall erscheinen sie als der Centralpunct der öffentlichen Sittlichkeit: die hohe sittliche Schönheit der griechischen Tragödie weist auf sie zurück und es möchte nicht schwer seyn, in den Gedichten des Sophokles bestimmt die Töne zu hören, in die er durch jene eingeweiht worden. Hätte man den Begriff des Heydenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt: so würde man längst eingesehen haben, wie Heydenthum und Christenthum von jeher beysammen waren und dieses aus jenem nur dadurch entstand, dafs es die Mysterien öffentlich machte: ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen liefse, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren.

Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen: so fruchtlos ist ihr Streben, sich eine wahre Oeffentlichkeit und mythologische Objectivität zu geben.

Wahre

Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommne Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer Religion nicht statt finden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des letztern denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geschieht. Das Wunderbare ist der exoterische Stoff einer solchen Religion: ihre Gestalten sind nur historisch, nicht zugleich Naturwesen, blofs Individuen nicht zugleich Gattungen, vergängliche Erscheinungen nicht ewig daurende und und unvergängliche Naturen. Sucht ihr also eine universelle Mythologie, so bemächtiget Euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen: dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frey und ganz vom Sinnenschein abgezogen oder wenigstens werde sie nur durch heilige enthusiastische Gesänge und eine ebenso abgesonderte Art der Poësie gefeyert, als die geheime und religiöse der Alten war *), von der wiederum die moderne Poësie nur die exoterische aber eben dadurch minder reine Erscheinung ist.

Von den Lehren und der Einrichtung der Mysterien wollen wir nur erwähnen, was sich darüber aus den Nachrichten der Alten Vernunftgemäfses abstrahiren läfst.

Die

*) Geschichte der Poësie der Griechen und Römer von Fr. Schlegel S. 6. ff.

Die esoterische Religion ist eben so nothwendig Monotheismus als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen und absolut-Idealen sind alle andern Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen, und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren an sich Schönen und Guten theilhaftig sind: eine Lehre, die sinnbildlich auch als eine Präexistenz der Seelen der Zeit nach dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniſs schlieſst sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verschiednen Ansichten, welche hierüber in der Vernunft selbst liegen, mag diese Lehre auch verschiedne Vorstellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meisten der griechischen Mysterien geherrſcht zu haben scheint, dieselbe Lehre aber in verschiednen Mysterien unter verschiednen Bildern, z. B. dem eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes vorgestellt wurde. Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältniſs des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein andrer Zweck der religiösen Lehre. Ihre pracktische Lehre gründet sich nothwendig auf jene erste, denn sie geht auf Befreyung der

Seele

Seele von dem Leib als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Mysterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferstehung der Seele beschrieben wurde und Ein Wort die Bezeichnung des Todes und der Einweihung war. Die erste Absicht der Vereinfachung der Seele und Zurückziehung von dem Leib war die Genesung von dem Irrthum, als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele durch die Wiedererlangung der intellectuellen Anschauung des allein Wahren und Ewigen, der Ideen. Ihr sittlicher Zweck war die Lösung der Seele von Affecten, denen sie nur so lange unterworfen ist, als sie mit dem Leib verwickelt ist, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unsittlichkeit ist.

Nothwendig endlich ist mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele, und dem sittlichen Verhältnifs zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zustand verbunden.

Auf diese Lehren aber, diese ewigen Grundsäulen der Tugend, wie der höheren Wahrheit, müfste jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden.

Die äufsere Form und die Verfassung der Mysterien betreffend, so sind sie als ein öffentliches aus dem Gemüth und Geist der Nation selbst kommendes Institut anzusehen, das der Staat selbst errichtet und heilig bewahrt, das nicht, nach Art geheimer Verbin-

bindungen von mehr zeitlichen Zwecken, einen Theil zuläſst, den andern ausschlieſst, sondern auf die innere und sittliche Vereinung aller, die zum Staate gehören, ebenso hinwirkt, wie dieser selbst auf die äuſsere und gesetzliche Einheit hinwirkt. Nothwendig indeſs sind Abstufungen in ihnen, denn nicht alle können gleicherweise zur Anschauung des An-sich-Wahren gelangen. Für diese muſs ein Vorhof, eine Vorbereitung statt finden, die sich, nach dem Bild des Euripides, zu der vollen Einweihung wie der Schlaf zum Tode verhält. Der Schlaf ist nur negativ: der Tod ist positiv, er ist der letzte, der absolute Befreyer. Die erste Vorbereitung zu den höchsten Erkenntnissen kann nur negativ seyn: sie besteht in der Schwächung und wo möglich Vernichtung der sinnlichen Affecte und alles dessen, was die ruhige und sittliche Organisation der Seele stört. Es ist genug, daſs die meisten so weit in der Befreyung gelangen und auf diese Stufe möchte sich überhaupt die Theilnahme der Nicht-freyen an den Mysterien beschränken. Selbst schreckenvolle Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen stellen und sie erschütternd das einzig wahre Seyn ahnden lassen, gehören in diesen Umkreis. Nachdem die Beziehung auf den Leib bis zu einem gewissen Punct vernichtet ist, fängt die Seele wenigstens an zu träumen, d. h. Bilder einer nicht wirklichen und idealen Welt zu empfangen. Die zweyte Stufe möchte daher die seyn, wo die Geschichte und die Schicksale des

des Universum bildlich und vornämlich durch Handlung dargestellt würden: denn wie sich im Epos nur das Endliche spiegelt, das Unendliche aber in allen seinen Erscheinungen ihm fremd ist, wie dagegen die exoterische Tragödie der eigentliche Abdruck der öffentlichen Sittlichkeit ist: so eignet sich die dramatische Form auch für die esoterischen Darstellungen religiöser Lehren am meisten. Die von selbst durch diese Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole dringen und die sich durch Mäſsigung, Weisheit, Selbstüberwindung und Hinneigung zum Unsinnlichen bewährt hätten, müſsten zum vollen Erwachen in einem neuen Leben übergehn und als Autopten die Wahrheit rein wie sie ist, ohne Bilder sehen. Diejenigen aber, die vor andern zu dieser Stufe gelangten, müſsten die Staatsoberhäupter seyn und keiner, der nicht die letzte Weihe empfangen, könnte in den Stand derselben eintreten. Denn auch die Bestimmungen des ganzen Geschlechts würde ihnen in jener letzten Enthüllung klar, wie in demſelben Verein die obersten Grundsätze der königlichen Kunst der Gesetzgebung und der erhabnen Denkungsart mitgetheilt und gepflegt würden, welche den Regierenden am meisten eigen seyn muſs.

Wie nun die Religion durch solche Veranstaltung ganz von rein sittlicher Wirkung und auſser Gefahr gesetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen sich zu vermischen oder auf äuſsere Herrschaft und Gewalt, die ihrer Natur widerstrebt, Ansprüche zu machen: so wäre die Philosophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich-Eingeweihten sind, durch sie mit der Religion in ewigem Bunde.

